

LÁBJEGYZETEK



PLATÓNHOZ

A SZABADSÁG

LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ 8.

A SZABADSÁG

LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ 8.

A SZABADSÁG

Szerkesztette:
Laczkó Sándor
Gyenge Zoltán

Szeged
Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány,
Magyar Filozófiai Társaság,
Státus Kiadó
2010

Sorozatszerkesztő: *Laczkó Sándor és Dékány András*

A kötet támogatói:

Magyar Filozófiai Társaság

Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány

Magyar Tudományos Akadémia

nka

Nemzeti Kulturális Alap

© Laczkó Sándor

© Gyenge Zoltán

© A kötet szerzői

Kiadja a Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány (Szeged),
a Magyar Filozófiai Társaság (Budapest - Szeged)

és a Státus Kiadó (Csíkszereda)

Felelős kiadó: Laczkó Sándor

Sorozatterv: Bíró Zoltán

Műszaki szerkesztő: Birtók József

Nyomdai kivitelezés: Státus Kiadó és Nyomda

ISBN 978-963-88812-0-5

ISSN 1785-7082

A SZABADSÁGRÓL ELŐSZÓ

LACZKÓ SÁNDOR

A szabadság mibenléte az egyik leginkább reflektált probléma volt a filozófiai gondolkodás története során. De hogy valójában mi is a szabadság, s mit jelent szabadnak lenni, (szabadság, mint létmód), azt nagyon eltérő módon közelítették meg a különböző korok gondolkodói. A szabadságról folytatott diskurzusokat vizsgálva az alapállások, megközelítési módok és argumentációk rendkívül széles és gazdag választékával találkozhatunk. Az emberi létezés mód pluralitása – csakúgy mint korábbi témáink, a *szeretet*, az *erény*, a *bűn*, a lelkiismeret, a *barátság*, a *gyűlölet* és az *igazságosság* fogalmi analízise esetében – nem teszi lehetővé számunkra, hogy a szabadság fenomenójáról, mint önmagában (meg)álló problémáról beszéljünk.

A szabadság problémavilága egyszerre utal önnön voltának individuális és közösségi dimenzióira. A szabadság nélkül nem képes megenni az ember, ám birtokolni sem képes a maga teljességében. A soha meg nem valósított, de mégis megvalósítani vágyott szabadság lenne az, ami mintegy elrendezi és szervezi cselekedeteinket, kijelöli céljainkat? Szabadság nincs – de mégis van. Hogyan lehetséges ez? S ha már filozófiai reflexiónk tárgyául választottuk, vizsgálódásaink során hogyan közelíthetünk releváns módon a szabadsághoz? Ahhoz a szabadsághoz, amely örökösen cserben hagy és nyugtalanító hiányával, vagy éppen magabiztos megnyilvánulásával hívja fel magára a figyelmet.

Miért és mire (való) a szabadság? Miért különbözött a régiek és a modernek szabadsága? Miért akarták a különböző korok és kultúrák emberei olyannyira megragadni és megvalósítani a szabadságot, ha folytonosan csak hiányával, illékonyságával, problémás voltával, sőt egyenesen megvalósításának lehetetlenségével, vagy éppen kártékonyságával szembesültek? Megalapozhatóak-e bármilyen módon is a szabadságról szóló diskurzusok? Mert mi is a szabadság? Erény? Idea? Cél? Lelki habitus? Képesség? Magánfüggetlenség? Korlátoktól való mentesség? Netán egy tűnékeny képzet, esetleg mindössze egy fikció? Avagy pusztán egy olyan regulatív eszme, amelynek megvalósítására annak ellenére is törekednünk kell, hogy abszolút értelemben megvalósíthatatlan? Mert hogy mi is valójában a szabadság az csak akkor derül(ne) ki számunkra, ha semmilyen módon sem próbálnánk megvalósítani, ha lemondanánk róla, vagy ha hiányával kell(ene) szembesülnünk.

A szabadság problémájának egyik megközelítési módja arra a kérdésre irányul, hogy számít-e az individuum, számít-e a másik ember, s számít-e a

közösség? Mit jelent a szabadság az egyén, s mit jelent a közösség számára? S miért, hogy bár minden egyénnek és közösségnek van képze a szabadságról, ezek között mégis oly nagyok az eltérések? S végső soron hogyan viszonyul a szabadság a felelősség, az észhasználat, a determinizmus, a megismerés, az emberi természet, a hatalom, az akarat stb. kérdéseihöz?

Mi tehát a szabadság? Kérdések halmaza, amelyekből kiviláglik, hogy mennyire bonyolult, képlékeny, árnyalt és talán megfejthetetlen fogalom a szabadság. Ám mi mégis – mi mást tehetnénk –, a megértésére törekszünk.

* * *

A Lábjegyzetek Platónhoz: A szabadság című konferencia szervezőiként, a kötet szerkesztőiként nem volt, s nem is lehetett a célunk a felvetődő kérdések hiánytalan megválaszolása. Mint ahogyan az eddigi konferenciák, illetve kötetek esetében is tettük, mindössze 'lábjegyzeteket' kívántunk fűzni a meglehetősen régi keltezésű problémá(k)hoz. A konferencia- és könyvsorozat elindítását a fogalmak tisztázásának az igénye vezérelte. Olyan fogalmakat, illetve problémákat igyekeztünk 'lábjegyzetelni', amelyek első, mondhatni klasszikus előfordulásai az antikvitásban gyökereznek, de amely fogalmak, illetve problémák ma is jelen vannak gondolkodásunkban. A konferencia- és könyvsorozat Whiteheadtól kölcsönzött címe ugyan Platónra utal, de egyúttal a kutatások minden irányban, minden korra és tudás-területre történő kiterjesztésére is ösztönöz bennünket.

A szabadság problémavilága kapcsán alapkérdésünk jobbra ugyanaz, mint korábbi témáink, a *szeretet*, az *erény*, a *bűn*, a *barátság*, a *lelkiismeret*, a *gyűlölet* és az *igazságosság* esetében volt. Nevezetesen, milyen módon lehetséges a szabadság (a *szeretet*, az *erény*, a *bűn*, a *barátság*, a *lelkiismeret*, a *gyűlölet* és az *igazságosság*) összefüggésrendszeréről teoretikusan (vagy éppen praktikusán), az értelmezési hagyomány hívó szavát és a probléma mai relevanciáját is figyelembe véve értekeznünk?

Tanulmánykötetünk a *Magyar Filozófiai Társaság* és az *SZTE BTK Filozófia Tanszéke* szervezésében Szegeden, 2009. május 14-15-én megtartott *Lábjegyzetek Platónhoz: A szabadság* című tanévzáró konferencián elhangzott 26 előadás szerkesztett, gondozott, és kötetünk számára kibővített anyagát tartalmazza. *Lábjegyzetek Platónhoz* sorozatcímen immáron nyolcadik alkalommal került sor tanévzáró konferenciára Szegeden. A rendezvénysorozat a Magyar Filozófiai Társaság évenként megrendezésre kerülő nagyrendezvénye. A 2002-ben elsőként megrendezett *A szeretet* alcímű konferencia előadásai nem jelentek meg nyomtatásban, míg *Az erény* (2003) alcímű rendezvény anyaga képezte a *Lábjegyzetek Platónhoz* című könyvsorozat

első kötetét. Bár *A bűn* alcímű (2004) rendezvény volt a konferenciasorozat harmadik állomása, az ott elhangzott előadások szövegeit a könyvsorozat 2–3. köteteként jelentettük meg, s ezzel szinkronba hoztuk a konferencia- és könyvsorozat sorszámozását. A konferenciasorozat 4., *A barátság* alcímű (2005) rendezvényének anyaga egyben a könyvsorozat 4. köteteként látott napvilágot. Ezt követte *A lelkiismeret* című konferencia (2006), illetve annak tanulmánykötete a sorozat 5. köteteként, majd pedig *A gyűlölet* problematikája képezte vizsgálódásaink tárgyát (2007), s egyben a könyvsorozat 6. kötetét. *Az igazságosság* című tanulmánykötet, a sorozat 7. kötet a 2008-ban megtartott konferencia anyagára épült, jelen tanulmány-kötetünk pedig a könyvsorozat 8. köteteként jelenik meg.

A szabadság problémájáról szervezett konferencia egyúttal arra is alkalmat adott számunkra, hogy a 80. születésnapját ünneplő Heller Ágneset köszönthessük, aki a konferencia egyik főelőadását tartotta. A rendezvény első napjának estéjén kötetlen formában ünnepelték és köszöntötték őt a megjelent barátok, kollégák, tanítványok és ismerősök. Kötetünk több tanulmánya egyúttal tisztelgés Heller Ágnes szellemi teljesítménye előtt.

A kötet szerkesztése során az előző kötetekben már megszokott tematikus és időrendi, illetve problémátörténeti elrendezési módot eszközöltük. A szövegek jegyzetanyagát egységesítve, lábjegyzetként helyeztük el. Az idegen szavakat és a műcímeket kurziváltuk. A konferencián elhangzott nagyelőadások az egyes tematikus és/vagy időrendi blokkok kezdőszövegei lettek.

Megköszönve a kötet szerzőinek (a konferencia előadóinak) a munkáját, abban a reményben tesszük közzé a szabadságról szóló tanulmány-kötetünket, hogy 'lábjegyzeteink' számot tarthatnak az olvasók érdeklődésére.

***„Mert rabok vagyunk, amíg a puszta testi
vágy ösztökélésére cselekszünk,
de ha a magunk alkotta törvényeknek
engedelmeskedünk,
akkor szabaddá válunk.”***

DELACROIX SZABADSÁG KÉPÉHEZ AZ OLÜMPOSZRÓL ALÁSZÁLLVA ÉS ELVESZVE A TÉNYEK KÖZÖTT

BACSÓ BÉLA

„Es sind nicht mehr die gewölbten Decken, sondern die Wände,
es ist nicht mehr ein allegorischer Olymp sondern es ist die
Thatsächlichkeit, es sind weniger die Dynastien welche dargestellt
werden als vielmehr Momente aus den Geschichten der Völker.“

J. Burckhardt – *Über erzählende Malerei.* (1884)

A mikor Delacroix ismert, talán túlságosan is ismert képe elé kerülünk, elsőként annak tapasztalata ütköztet meg, ami kétségtelenül a képi kompozíció egyik lényegi meghatározottsága, azaz Baudelaire szavával a *les grandes machines* meghatározó eleme: miként magasodik fölének a nő alakjában megtestesülő szabadság és miként lép túl és át az emberi testen. Ugyanakkor ezek a testek *szinte keretezik, vagy inkább körülkerítik a szoborszerűen formált női alakot.* A szabadság alakjának ez az *allegorizáló, absztrakt* megjelenítése ahogy Jacob Burckhardt fogalmazta 1887-ben Baselen tartott *Die Allegorie in den Künsten* című ragyogó előadásában, az *általánost jeleníti meg egy ember alakjában*¹. Amikor a képre tekintünk éppen ezt a nem szűnő kettősséget látjuk, amely minden allegorikus ábrázolás sajátja, miközben látjuk a *népet vezérlő, a barikádra vezető nő alakját, azt is látjuk, hogy a többi alak egyedi-egyéni megformálása és a nőalak szoborszerű idealitása szinte szétfeszíti a képet.* Burckhardt joggal idézte fel a 17. századi művészet allegorizáló teljesítményét, és a 18. századi, főként a Nagy Forradalomtól tartó mind erőteljesebben jelentkező hasonló tendenciát; nem csak allegorikus szobrok, hanem hasonló irányultságú ünnepek sora jelentette ennek a mind inkább politikaivá váló művészetnek az eluralkodását. A *politikai allegória, amely mint írta, idővel értelmetlennek válik, legfőbb problémája*² éppen az, hogy jobb az *ilyen ábrázolástól tartózkodni, ám ha a művésznek mégis előírják a témát – vagyis egy politikai/társadalmi esemény felidéző, megörökítő, stb. kialakítására kéri fel – az ilyen ábrázolás során miként is szabadulhatna meg az allegorikus eszköz alkalmazásától.* A politikai allegória egyszerre igyekszik felelni az adott jelen

¹ J. Burckhardt – *Die Allegorie in den Künsten* In. U.ö. - *Die Kunst der Betrachtung* kiad. H. Ritter DuMont Verlag 1984. 240-241. o.

² V.ö. u.o. 248. o.

elvárására, és egyben időn kívüli érvényességre tart igényt. A művészet, a képzőművészet főként a reneszánsz kortól kezdve élt az allegória eszközével, ám nyilvánvaló, hogy az antik istenvilág koronkénti, főként a 18. századtól, ismételt megjelenése ténylegesen a *politikai allegória* (Burckhardt) szótárába került. Ennek az állandóan változó nyelvnek³ birtokában volt az a Rubens, aki Delacroix számára nagyon is fontos előképet jelentett⁴, s már számára is a *mást mondás lehetőségét jelentette az allegória*. Az allegória nyelve először nagyon is érthető, majd hamar érthetlenné válik, és jut el oda, hogy végül teljességgel nem érthető, ahogy már Burckhardt is kiemelte Rubens némely történeti tárgyú képe kapcsán; ez a festői nyelv hamar, már az alkotó életében érthetlenné vált. Martin Warnke⁵ Rubens monográfiájában pedig kiemelte: *a mitologikus túlhajtás látszatvilágának, amely mintegy kitakarja a valóságot, a 19. századra alig maradt értelmes megközelítése és felfejtethetősége*. Warnke éppen azt mutatta meg, hogy Rubens még egy olyan képi formálás eszközeként alkalmazta az allegóriát, ahol a *fennmaradó és tűnékeny* (*sostanza – apparenza*) játékába vont esemény, akár politikai fordulat, a hatalom gyakorlásában beállt változás, új uralkodó trónra lépése a képet szemlélők közös szótárát képezte. Ennyiben egyszerre történeti és mitologikus ábrázolás, amelyben még egyik sem dominál a másik kárára.

Ha felidézzük Heinének az 1831-es *Szalon*-on kiállított Delacroix képről szóló beszámolóját⁶, ami jöllehet a „Polgár-király” számára túl lázító mű volt, a Belügyminisztérium mégis megvette eléggé alacsony áron háromezer frankért, hogy jó időre el is süllyesszék a képet. Újra majd csak 1848-ban állították ki rövid időre, hogy végül 1874 után a Louvre falát díszítse. Azt olvashatjuk tehát Heine beszámolójában, hogy a kép centrumába emelt nőalak lehet ugyan *szabadságistennő, de inkább Phrüné, vagy egy halaskofa*.

³ Az istenalakok és jelentésmódosulásuk egy igen megvilágító példáját nyújtotta Rudolf Wittkower éppen Rubens Medici ciklusának egy vázlata kapcsán. Wittkower – Gelegenheit, Zeit und Tugend In. U.ö. – *Allegorie und der Wandel der Symbole in Antike und Renaissance* DuMont 1977. 186-206. o. (első megj. *Journal of the Warburg Institute* I. 1937/38.), a *kerettémák szekularizációjához* lásd J. Białostocki – *Romantische Ikonographie* In. U.ö. *Stil und Ikonographie* DuMont 1981. 220. o.

⁴ Egy 1853-as napló jegyzete szerint Rubens éppen azt tudja, amit ma már nem értünk a részletek olyan illesztését, *időnként annak túlbujánzásától sem riadva vissza*, ami folytán nő a mű kifejezőereje, a mű semmi máshoz nem fogható, nem másolata a valóságnak – Rubens „egységbe foglalta azt, ami össze nem egyeztethetőnek látszik” In. Delacroix – *Napló* ford. Faludi J. Képzőművészeti Alap 1963. 172. skk. o.

⁵ V.ö. M. Warnke – *Rubens. Leben und Werk*. DuMont 2006., 125. o., valamint u.ö. – *Laudando Praecipere. Der Medicizyklus des Peter Paul Rubens* In. U.ö. - *Nah und Fern zum Bilde. Beiträge zu Kunst und Kunsttheorie*. DuMont 1997. 160. skk. o.

⁶ V.ö. H. Heine – *Kunstberichte aus Paris. Französische Maler. Delacroix* In. U.ö. - *Sämtliche Werke* 11. Band Vierter Teil. Hoffmann und Campe Verlag 1876. 29. skk. o.

De ő sem tudja megtagadni az alaktól és körülötte képződő, ám egymásra alig figyelő csoporttól, hogy így kiáltson – *minden művészi hiányossága ellenére egy jelentős gondolat árad a képből*. Amit ezzel Heine kimond, hogy a közönségest egy pillanatra *másnak látjuk*, hogy a mindközönséges valóság egy pillanatban túllép önmaga határain, és azzá válik, ami csakis abban a pillanatban válhat olyan idealitássá, ami túl van a pusztá létezés időbe vetettségén. Azért látjuk tehát így, mert helyzete az allegória folytán eldöntetlen, az emberben *felszabaduló legjobb olyan pillanat műve*, amely során túl a pusztán személyes életen másokkal és másokért lép fel. *Allégorie réelle* fogalmazta helyesen Werner Hofmann, ám azzal már nem tudok egyetérteni, hogy „a kép tulajdonképpeni témája, a demokrácia kiáltványánál mélyebb tartalma nem a politikai szabadság, hanem mindenfajta kötöttség feloldása, a felszabadítás általában, a zabolátlan ösztönök kitörése.”⁷ Vagy inkább fogalmazzuk úgy: *a szabadság olyan képe ez, amely egyszerre mutatja meg ennek romboló, az egyes ember személyes életét akár fenyegető működését*. A szabadság modern képe azzal szembesít, hogy ennek felemelkedése, létrejötte túl van az egyes ember tetteinek hatókörén. Heine nem csak azt állítja, hogy *a nő alakjában allegorikus figurát kell látnunk, hanem azt is, hogy benne a nép vad ereje (die wilde Volkskraft) tűnik fel, az az erő, amely a közönséges és hitvány emberben felébreszti a szunnyadó méltóságot*. A szabadság annak lehetősége, hogy az ember méltóvá váljon arra, hogy embernek nevezik. Ez a széttagolt és különböző világokból érkező tömeg egyben közös: valami olyasmit követ, ami több mint ő maga, azaz valami olyat, ami felette áll. Heine pontosan érzékeli ennek az ábrázolásnak az ellenmondásos, vagy akár ingatag jellegét, hiszen egyszerre tudatosítja, hogy a szabadság-istennő az emberek között tűnik fel, miközben fölébük magasodva vonzást gyakorol rájuk. Ám mi más a szabadság, mint ami az emberek között képződik, anélkül, hogy az egyikhez közelebb lenne, mint a másikhoz. Nem hiszem, hogy Belting⁸ Heine iróniáját folytató megjegyzése találó lenne, nevezetesen, hogy Delacroix ezzel a képpel egyetlen alkalommal *elcsábult a realizmusnak*, hogy aztán újra „irodalmias” festészetnek szentelje magát, miközben az kétségtelenül igaz, hogy a *barikád-kép a szabadság allegóriája, olyan pillanatfelvétel, amely nem tudja feloldani a művészet és élet dualizmusát, olyan politikai propagandát folytat, amelyet a remekművel igyekszik leplezni*. Ahogy Heine is beszámolt róla a képet senki sem fogadta felhőtlen örömmel; Lajos Fülöp számára a mindenkori lázadás képe, a polgári párt számára a csöcselék, a rút és lealacsonyított nép képe volt elfogadhatatlan stb.

⁷ W. Hofmann – *A Földi Paradicsom. 19. századi motívumok és eszmék*. Fordította Havas L., Képzőművészeti Kiadó 1987. 113. o.

⁸ V.ö. H. Belting – *Das unsichtbare Meisterwerk. Die modernen Mythen der Kunst*. Beck Verlag 1998. 145. skk. o.

Hans Belting úgy fogalmazott, hogy a feloldhatatlan ellenmondás a képet mint *történeti* képet is fenyegeti, igaz, mégis a történeti festészet igénye és egyben feloldása van jelen abban, hogy a kép megjelölésére használt *július 28.*, a középső a három dicsőséges nap közül, éppen arra a *riportszerű* beszámolóra utal, amit Belting említ, a kép mégsem ennek az egy napnak valami-féle kitüntetett jelenete. Ez nem egy palota ostroma, város bevétele stb. Ha-csak nem az ennek a napnak a kitüntetettsége, hogy valami, ami nem látható, hirtelen el- és magával ragadja az embereket, akik valami olyasmit követnek, ami egyszerre van és nincs. A festmény az ellene küzdők és a szabadságért elesettek, és a még érte küzdők egy életpillanatát mutatja, amely a csak bennük és általuk létező szabadság körül – a nőalak körül – képződik. Ezért oly árulkodó a képen látható emberek arckifejezése és pillantása, az, aki *felte-kint a szabadság elragadó nőalakjára, utolsó pillantását veti arra, amiért/ akiért meghalt*, míg a többi fegyverragadó alak pillantása a messzeségbe merül. Pillantása nem érinti az érinthetlent, a szabadság nem szűnő küzdelem annak eléréséért, ami minden embernek megadja a jogot a jó élethez.

A lemeztelenített nőalak mint szabadság nem csak *nuda veritas*, hanem a sérülékenység és eltaposhatóság alakjaként áll előttünk, akinek pillantása mintha arra az alakra irányulna, akiben számos értelmező Delacroix ön-portróját vélte felfedezni. A cilinderes szigorú tekintetű férfi nem fel, hanem előre tekint, oda, ahova senki sem lát el, hiszen ez a kép előtti tér, ahol mindenkor mi magunk állunk. Walter Friedlaendernek úgy vélem igaza van, amikor a korszak francia festészetével foglalkozó elemzésében azt állítja: „egyetlen forradalmi kép sem fogja egybe így a viharos és ellenállhatatlan *élan*-t ilyen nagy, tragikus visszafogottsággal. Delacroix művei közül ez az egyetlen, amely meggyőző erővel képes egyesíteni egy képi koncepciót és egy igaz jelenkori érzést.”⁹ Ha megnézzük az előtérben álló alakok mögötti teret, ott már az arctalan tömeg és a füstbe merülő város látszik, a Notre Dame tornyai még kimagasodnak, talán emlékeztetve Napoleon koronázására, a Nagy Forradalom monarchikus átfordulására, vagy éppen arra, hogy a Miasszonyunk és a Szabadságistennő képe nem is oly távoli egymástól – Szabadság és a Küzdő Egyház képe a nő alakjában egybeolvad. Werner Hofmann¹⁰ egy későbbi tanulmányában emelte ki, hogy előképként értelmezhető az ajjaccio-i templom számára készített vázlat, amelyben a nő, az Istenanya, mint *menekítő* elhozza az esendő embernek a boldog felszabadulást, és a térdeplőben felismeri a *szabadság alakja* előtt földre rogyó munkásember

⁹ W. Friedlaender – *David to Delacroix* ford. R. Goldwater Schoken Books 1968. (németül 1930), 114. o.

¹⁰ V.ö. W. Hofmann – Studie der „Liberté” für das Gemälde „Die Freiheit führt das Volk an – Der 28. Juli 1830.” In. *Goya. Das Zeitalter der Revolutionen 1789-1830. Ausstellungskatalog* kiad. W. Hofmann Prestel Verlag 1980. 513. o.

kompozicionális ekvivalensét. Az alakok mögötti tér lassan kitakart és a küzdők az előre nem látható jövő előtt állnak, lábuk alatt egy eltűnő világ romjai és azok, akik már nem érhetik meg, amit a jövő hoz.

Már attól függően is mást és mást értünk a képen, ha mint az első cím-adásnál előre vesszük a *július 28.-át* és utána írjuk a *Szabadság vezeti a népet*, vagy előre vesszük abban a formában, hogy a *Szabadság a barikádon*, a *Szabadság vezeti a népet*, vagy egyszerűen azt mondjuk *Barikád*. Vagyis a kérdés úgy áll előttünk: ábrázolható-e az általában vett történeti esemény a festményen, nem válik-e automatikusan olyan *propagandaművé*, ami csak felmutatja a művész kiállását az esemény mellett vagy éppen ellene. Vajon nem éppen ezt mondta ki Delacroix egyik bejegyzése, vagy egy másik korszak és ízlés szólal itt meg: „Meissonniernél jártam, megnéztem a *Barikád* című rajzát. Valóban borzalmas, de bár az ábrázolás pontos, mégis hiányzik belőle, nem is tudom mi, de az a valami, ami a visszataszító tárgyat *művészivé teheti*.”¹¹ Manet 1871-es *Barikád* képét nem láthatta Delacroix, ahol a katonai hatalom személytelen figurái és egyetlen ember arcára kiülő félelem és megütközés személyessége kerül egymással szembe egy teljesen esetleges és bárhol játszódó városi térben. Ez az alak az arc nélküli tömegként szembe-szegülő sokaság közepette áll, arcának éles és kifejező rajzolatával szegül szembe a hatalom erőszakszervezetének arc nélküli tömegével. A Delacroix-t megütköztető Meissonnier kép a *Rue de la Mortellerie 1848 június* egyetlen utcarészletet mutat, ahol a felszedett utcakövek helye a holtak sírjaként szolgál, a fekvő holtak dermedt kő-léte semmiféle pátoszt nem hevít, csak a halál és pusztulás került itt ábrázolásra. Delacroix számára ebből hiányzik a művészet, de lehet-e egy ilyen jelenetet *művészien bemutatni*, vajon a pontosság, azaz a tanúbizonyosság miért nem elegendő a mű elfogadásához? A történeti hitelesség és pontosság nem jelenti Delacroix számára a művészi ábrázolás elfogadásának kritériumát, a dokumentum áll itt szemben a monumentummal.

Haskell és Warnke művészet és politikai ikonográfia kapcsolatát elemezve megmutatták, hogy a régi rendet felváltó forradalmi kor ikonográfiája nem riadt vissza attól, hogy jól ismert allegorikus figurákat alkalmazzon a képzőművészeti ábrázolás során. Figyelemre méltó, hogy az 1791-ben megjelent *Iconologia* olyan, a demokráciát megjelenítő női alakot mutat, aki telt és eleven testével, felfedett keblével elfordul a monarchiát és arisztokráciát allegorizáló hűvös és magába zárkózó alakoktól, vagy egy korábbi példát is említ Warnke a Le Brun vázolata alapján készült *demokrácia* szobrot (Jacques

¹¹ Delacroix – *Napló*. Id. kiad. 107. o., Meissonnier képehez W. Hofmann – *A Földi Paradicsom* id. kiad. 23. o., Manet művéhez lásd O. Bätschmann – *Der Tod des Maximilian* Insel Verlag 1993. 38. skk. o.

Buirette műve Versailles déli szárny), hasonlóképpen dicsőség övezte szép eleven nőalakként formálta meg azt.

A megszűnt politikai berendezkedés és annak kulturális/nyelvi készlete átkerül egy formálódó és szabadon válogató allegorikus szótárba, amely azt arra használja, hogy új jelentéssel töltsen meg az üres művészi-politikai formakánont – ahogy Warnke¹² írta, *olykor arra kényszerül, hogy az allegorikust elhagyva átlépjen a valóságos létezés terebélyére, és ezzel újra csak a kép-propaganda szolgálatába áll.* Mégis a múlt nyelve új politikai ikonográfiába fordult át, jóllehet használja a *győzelem, a remény, a szeretet korábbi alakváltozatait is.* Ennek a változó művészi-politikai nyelvnek az ingamozgását jelzi, hogy vannak, akik kritikai tevékenységük során a színhez a szabadság lehetőségét, míg a szilárd és világos vonalvezetéshez az elnyomást kapcsolják, vagy éppen megfordítva – ahogy éppen Delacroix kapcsán egy klasszicista formálást előnyben részesítő kritikus megjegyzi: színkezelése visszahajlik a 18. századi ellenforradalmi művészetéhez¹³. A művészet megítélése elválaszthatatlanná válik attól a politikai véleményétől, amely minden ábrázolásban a világ uralhatóságát látja és láttatja, vagy éppen az ilyen uralástól való felszabadítást fogalmazza meg. Ilyen politikai ideológiai olvasat tárgya lesz Delacroix képe Max Raphael egyébként figyelemre méltó művében, az 1938-39-ben befejezett *Arbeiter, Kunst und Künstler* című munkában: „A romantikának ezt a sokrétű diszkrepanciáját jól mutatja Delacroix 'Barikád-küzdelme' – egy kép, ami egy korabeli eseményt, 1830. július 28-át ábrázolja: *a szabadság vezeti a népet.* Mindenki érzi a polgárháború túlfűtöttségét ebben a forradalmaként illetően oly gazdag 19. század szinte egyetlen forradalomképében; ugyanakkor mindenkit megütköztet a meghasonlás,

¹² V.ö. M. Warnke – Die Demokratie zwischen Vorbildern und Zerrbildern In. U.ö. – *Nah und Fern zum Bilde* id. kiad. 251. skk. o., Haskell pedig felhívta a figyelmet, hogy a forradalmi terror, miként készült elpusztítani a megelőző politikai kultúra emlékműveit. Alexander Lenoir ezeket kimenekítve létrehozta az első effajta múzeumot (Musée des Monuments Français, ma Ecole des Beaux-Arts), amely éppen a következő korszak számára a másolatok, a kölcsönzött készletezés funkcióját töltötte be. v.ö. F. Haskell – Aufarbeitung der Vergangenheit in der Malerei des 19. Jahrhunderts In. U.ö. – *Wandel der Kunst in Stil und Geschmack*. DuMont 1990., 150. skk. o., Burckhardtnek a mottóban idézett 1884-es előadása, ennek a gyors változásnak és feltartóztathatatlan leértékelődésnek a tanúja – „1830 óta a világ politikailag és szociálisan nagyon gyorsan élt”, a művészeti alkotások hiába kerültek akár a *Musée Historique*-ba, figyelemre se méltatják azokat, a történeti illúzió ellenpontjává válik az etnográfiai, a klasszicizmus pátosza affektált stb. talán a színkezelés mesterei (Delacroix) vívhatnak ki még figyelmet. Burckhardt – Über erzählende Malerei In. U.ö. – *Vorträge* (1870-92.) kiad. M. Ghelardi és mások Beck Verlag 2003. 446. skk. o.

¹³ V.ö. F. Haskell – Die Kunst und die Sprache der Politik In. U.ö. – *Wandel der Kunst in Stil und Geschmack*. Id. kiad. 128. o.

amely a mezítelen keblű, zászlót tartó szabadságot megtestesítő nőalak és a modern öltözékbe bujtatott küzdők és elbukók között jelentkezik. Nem más ez mint szimbólummá emelt, derealizált szabadság a valóságos, és a legheteregebb elemekből verbuválódott nép között, amit az allegorizálásban érdekelt, de láthatatlan hatalom győz le – a tőke.”¹⁴ Joggal kérdezhetjük: szimbólum vagy allegória, vajon már maga az allegória, a szabadság allegóriája jelenti a problémát, s van-e általában vett nép, mit jelent annak a napnak az egyszerűsége, ha a kép ebben az értelemben semmi egyedinek nem állít emléket, mint ahogy azt is felvethetjük, hogy nem jobban érthető-e Delacroix szándéka, ha azt értjük meg a képből és a képen, szabaddá válni egyáltalán miként is lehet. A legfőbb politikai-kritikai gyanú arra esik, hogy maga az allegória elleplez valamit, s ezzel magát a művet keveri Raphael gyanúba, de ábrázolható-e a szabadság másként. Kétségtelen, hogy akár Meissonier, akár Manet későbbi *barikád-küzdelem* képei kevesebb illúzióval áltatnak, de akkor vajon ettől közelebb vannak a szabadság művészi kifejezéséhez? Ezeken a képeken az ember tetteként, azaz minden perszonalifikáció nélkül, emberek közti tettként „mutatkozik” a szabadság, mint hiány. Vajon a pusztulás testközelsége, a küzdelem hiábavalósága, vagy a test elenyészésének, szinte rituális feláldozásának bemutatása több hitelességet jelentene a szabadság bemutatásakor? Alain Corbin ragyogó tanulmányában¹⁵ írta: a város, a 19. század fővárosa újra és újra véres események, mészárlások helye volt, 1815 és 1871 között szinte minden kormányváltás vérengzéssel járt együtt, a város azonban szinte beitta a vért, átfordította a vérontást a dicsőség pátozformuláiba.

Delacroix részese volt ennek, és nagyon is tudta ezt, talán ezért feszíti szét a képet a testi jelenlőségében és esendőségében bemutatott tömeg-ember és az idők fölé emelkedő, nem szűnő vágyat képező Szabadság között. Richard Sennett kíváló könyvében¹⁶ érinti Delacroix megkerülhetetlen művét. Felveti, miként tudja ábrázolni az ember egyáltalán a szabadságot. A képbe foglalt mitikussá dermedő pillanat után, a Szabadság vezette nép nem maradhatott együtt a színen, mintegy önmaga helyén, ennek az ideiglenes együvé tartozásnak a hiányát készíti elő. Míg végül a polgár teljességgel eltűnt a forradalmi ábrázolások színpadáról. Ahogy mondja, akár Simmel, Kracauer, vagy éppen Benjamin nyomán, a polgár a *bensőség*, az *intimitás* uralma alá kerül, azaz önmaga benső szabadságának kiépítésén fáradozik,

¹⁴ M. Raphael – *Arbeiter, Kunst und Künstler* kiad. N. Schneider Fischer Verlag 1975. 16. o.

¹⁵ V.ö. A. Corbin – *Blutiges Paris. Überlegungen zur Genealogie des Hauptstadtbildes.* In. U.ö. – *Wunde Sinne. Über die Begierde, den Schrecken und die Ordnung der Zeit im 19. Jahrhundert* ford. C. Wilke. Klett-Cotta 1993. 188. skk. o.

¹⁶ V.ö. R. Sennett – *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität.* Ford. R. Kaiser Berliner T.V. 2008. 394. o.

miközben veszni hagyja a *res publicat*. Amit a modernitásban diagnosztizálunk, az a szabadság iránti elveszett érzék, a benső bárminemű kiépítése ideig-óráig tart ellen a szabadsággal élni nem tudó és nem is kívánó tömegemberrel szemben. A szabadság, ahogy Benjamin Constant fogalmazta 1819-ben tartott előadásában, veszélybe kerül, „az a veszély fenyegeti, hogy elmerülve egyéni függetlenségünk élvezetébe, egyéni érdekeink érvényesítésének hajszolásába, túlon túl könnyen lemondunk a politikai hatalomban való részvétel jogáról.”¹⁷ Tudjuk, ha ezt megtesszük, véglegesen elvesztettük azt, hogy valaha is szabadok legyünk. Szabaddá csak mások *közt* válhatunk.

¹⁷ B. Constant – A régiek és a modernek szabadságának összevetése In. U.ö. – *A régiek és a modernek szabadsága*. Ford. Réz P. Atlantisz 1997. 258. o., v.ö. Wilfried Nippel előadását a Berlin-Brandenburgi Akadémián, *Antike und moderne Freiheit*, www.bbaw.de

FILOZÓFIAI MŰFAJOK, KÜLÖNÖS TEKINTETTEL HEIDEGGERRE

HELLER ÁGNES

„Man, in the analytical finitude, is a strange
empirico-transcendental doublet”
(Foucault)

Valamikor Marx azt írta, a híres 11. Feuerbach tételben, hogy a filozófusok eddig a világot csak értelmezték, míg mára a világ megváltoztatása lett a feladatuk.

A tétel első fele szerintem pontosan írja le a filozófia, mint irodalmi műfaj sajátosságát.

A filozófia, legalábbis a hagyományos filozófia, valóban a világértelmezést tekinti küldetésének. Pontosabban szólva a filozófia gyakorlói, azaz a filozófusok, mindig is világértelmezésre törekedtek. A filozófiával is úgy áll a dolog, mint minden műfajjal. Mihelyt a műfaj „létezik”, már művekben testesül meg, így ahhoz, hogy valaki filozófus legyen, bele kell lépnie ebbe a „folyóba”, bele kell illeszkednie a műfaj sajátosságaiba. Persze itt sem lépünk be ugyanabba a folyóba kétszer. Minden valamirevaló filozófus ugyanabba és nem ugyanabba a folyóba lép be, azaz a műfaj értelmezésével többé-kevésbé módosítja a műfajt.

Mi jellemzi a filozófiát, mint irodalmi műfajt? Elsősorban, hogy az, ami. Irodalom. Még hozzá prózában. Persze vannak kivételek, Lucretius például versebe szedte epikureusi világértelmezését. De, legalábbis Arisztotelész óta, a filozófus írása az értelmező próza műfajához tartozik.

Ellenem vethető, hogy a filozófia dialógusokban alakul, élőbeszédben, tanítók és tanítványok körében, hogy eredetileg orális műfaj, hasonlóan az eposzhoz, a meséhez vagy a vicchez, de mégis másként, mert nem egy beszélőt és számtalan hallgatót tételez, hanem az egymással beszélők, vitatkozók közösségét. Ebben van igazság, de nem döntő. Mert ugyan a filozófia dialógusokban alakul, de ezek a dialógusok mindig valami szöveg, írott szöveg értelmezései. Az új világértelmezés is csak kivételesen közvetlen, mert többnyire előző értelmezésekre épül, akár folytatni akarja, akár meg akarja szakítani a hagyományt. A filozófiára ugyanis különösen jellemző, hogy úgy épül saját hagyományára, hogy vagy támaszkodik rá, s egyszerű folytatását mímeli, vagy vitába száll vele, saját szűzi, radikálisan új voltát deklarálva. Furcsa, de a filozófia talán az egyetlen műfaj, melyhez saját története hozzátartozik. S ez nemcsak az úgynevezett „filozófiatörténetek” dömpingje óta van így.

Az is ellenem vethető, hogy tévesen beszélek „értelmezésről”, mint interpretációról, mivel a filozófia nem interpretál, hanem érvel, argumentál. Az analitikus filozófusok, s nemcsak ők, az argumentációt tartják a filozófia, mint műfaj megkülönböztető sajátosságának. Természetesen ők is tudják, hogy nem csak a filozófiában érvelnek, hanem ezt teszik a drámahősök is, s tesszük mi is mindannyian mindennapi életünkben. Ezért hozzátesszük, hogy a filozófiára a „meggyőző argumentáció” jellemző. De hát kit győz meg? Egy érv, amely egy platonista számára meggyőző, Arisztotelész és követői számára egyáltalán nem az, mi több, egyenesen rossz, hamis érv.

A filozófia műfajának meggyőző érvelésként való meghatározása nemcsak azért elfogadhatatlan, mert az, hogy melyik érv meggyőző attól függ, hogy ki az, akit meggyőzött, hanem azért is, mert feltételezi, hogy egy filozófiát érvekkel meg lehet cáfolni. Mondhatnánk, hogy persze lehet, csak ez cseppet sem árt a filozófiának. Ártott-e Platónak, hogy Arisztotelész megcáfolta, Descartesnak, hogy Spinoza megcáfolta, Spinozának, hogy Leibniz megcáfolta, Leibniznek, hogy Kant megcáfolta, Kantnak, hogy Hegel megcáfolta? A modernnek, mint Heidegger, már nem is törekedtek mások megcáfolására, mert úgy látták, hogy nem megcáfolni kell őket, hanem egyszerűen el kell fordulni tőlük, s rávenni másokat is, hogy forduljanak el tőlük, hogy forduljanak valaki más felé. Heidegger egészen munkásságának végéig erre törekedett. Kései munkáiban arra beszéli rá olvasóit, hogy lépjenek túl a metafizikai gondolkodáson (*Überwinden*), s forduljanak inkább az eredendő (*ursprünglich*) gondolkodás felé.

A filozófia „megcáfolásának” már az is útjában áll, hogy egy filozófiai gondolat, megfogalmazás, mindenekelőtt, s néha kizárólagosan, annak a filozófiának a kontextusában értelmezhető, melyben megjelenik. Itt van például „a halálhoz viszonyuló lét” gondolatának a szerepe a *Lét és idő* kontextusában. Arra a heideggeri megfogalmazásra, hogy senki sem képviselhet engem a saját halálomban, nyugodtan válaszolhatnánk azt is, hogy ez nem meggyőző „érv”, hiszen senki sem képviselhet engem saját szerelmemben vagy szeretkezésemben sem. S hogy ezt már a görögök is tudták, lásd Alcestis vagy Amphytrion történeteit

Csakhogy Heidegger ezzel a gondolattal nem érvel, csak megvilágít egy összefüggést, melynek nem egyszerűen élettapasztalati, hanem filozófiai jelentősége van. Továbbá nem pusztán azért beszél a halálhoz viszonyuló létről, hogy megvilágítsa, hogy mi az emberi élettel együtt halált vásárolunk, s tehát az minden pillanatban jelenvaló. Ezt ugyanis már a régiek is jól tudták. Ismeretes például Hillél rabbi története. Egy fiatalember tanácsot kért tőle. Azt kérdezte, hogyan tudna jó életet élni. Mire a rabbi úgy válaszolt, hogy ez egyszerű. Halála előtti napon nézzen szembe életével és bánja meg bűneit. Jó, jó, válaszolta a fiú, de honnan tudom, melyik a halálom előtti nap? Minden pillanat az, válaszolta a rabbi.

De mindennél jóval mélyebb filozófiai vizekre hajózott Heidegger története. Hagyományos filozófiai vizekre, a totalitás örvényébe. Ha a *Daseint*, mint totalitást akarom megérteni, akkor csak halál felől (ontikusan a halál pillanatában) tudom így megérteni.

Nos, akik Heidegger filozófiájának kontextusában akarnak gondolkozni, azok számára a gondolat ezáltal nemcsak elfogadhatóvá, de magától értetődővé is válik. S ezzel azt is aláírják, hogy, aki nem néz szembe saját halálával, aki el akarja felejteni, aki számára csak mások halnak meg, az inautentikusan él. De ezt csak az fogadja el, aki Heidegger filozófiáját elfogadja, abban él.

Vegyük például egy freudistát. A freudista azt vallja mesterével együtt, hogy a tudattalanban nincs idő, csak az elfojtásban és az elfojtott visszatérésében van. Nos, ha nincs ott idő, akkor az ember valóban, mondhatnám, nem tud hinni saját halandóságában, bár tudja azt, hogy halandó. Ahol nincs idő, ott ugyanis halandóság sincsen. Más a filozófiai kontextus, más a magától értetődőség.

De megemlíthetném itt Heidegger *Lét és idő* című könyvének egy másik alapvető gondolatát, azokban a passzusokban, melyekben a lelkiismeret hívó szaváról beszél. A lelkiismeret kiszólít a mindennapiságból, az „akárkiből”, a hanyatlásból. Ugyanez a lelkiismeret tartamilag üres, nem mond semmit. Ebből azt a következtetést is le lehet vonni, hogy Heideggernek egyáltalán nincs etikája. Hans Jonas, saját felelősségetikája szemszögéből ezt is mondja. Heideggernek valóban nincs felelősségetikája, de ebből nem következik, hogy semmilyen etikája sincsen. Az előbb röviden megemlített passzus ugyanis tökéletesen megfelel egy formális személyiségetika minden kritériumának. Ezt sem lehet megcáfolni, de el lehet fordulni tőle, ahogy Jonas teszi.

Ennyit a filozófiák cáfolhatatlanságáról, s annak a gondolatnak semmiségéről, mely szerint a filozófia, mint műfaj lényege az argumentáció.

Hannah Arendt hívei – az előbbivel egyenes ellentétben – arra esküsznek, hogy a filozófia lényege nem egyéb, mint tiszta gondolkodás. Arendt szerint például Szókratész sosem érvelt (Heidegger parafrázisában a lét huzatában állt). Ezt nehezen lehetne Platón szövegével alátámasztani. Igaz, mindehhez Arendt hozzáteszi, hogy a filozófia Szókratész után sajnos nem volt képes a „tiszta” gondolkodásra, éppen a hagyományos metafizika szerkezete miatt. A vicc azonban az, hogy éppen a metafizika egyik alapszava az, hogy „tiszta”, értsd a priori, nem tudáson, nem empirikus tapasztalaton alapuló. Csakhogy a filozófia, mely a „tiszta” alapszót kitalálta, maga sosem volt valóban, ebben az értelemben „tiszta”. Hegel megjegyzése, hogy a filozófia a filozófus saját korát fejezi ki gondolatban, már sztorizózza azt a bizonyos „tisztaságot”. Nem sztorizózza azonban a gondolkodás elsőbbségét az érveléssel szemben.

Ha azt mondom, hogy a filozófia prózai műfaj melynek sajátossága, mi több, ambíciója, a világinterpretáció, ezzel több mindent állítok egy kissé bővített mondatban. Mi az, hogy „világ”, s mi az, hogy „interpretáció?”

A világ, mondhatnánk, a filozófus saját világa, egy építmény, egy fiktív tér, melynek szerkezete a saját maga által (és elődei által) feltett kérdésekre adott válaszokat tartalmazza. A kérdések néha látensek, de gyakran világosan fogalmazódnak meg. Ez még azokról a filozófiákról is elmondható, akik a fiktív teret a fiktív idővel váltották fel, Hegeltől Heideggerig. Sokakat zavar Heidegger katekizmushoz hasonló filozófiai modora, mikor állandóan feltesz magának kérdéseket, melyeket azonnal meg is válaszol. Ez azonban nem „katekizálás”, hanem a filozófiai műfaj egyik alapvonásának nyilvánvalóvá tétele. Heidegger is olyan kérdéseket tesz fel, melyekre tudja a választ, vagy esetleg azt, hogy nem adható rájuk válasz, ami szintén válasz, mielőtt a kérdéseket feltenné. De ezek a válaszok nem dogmatikusak, mint a katekizmus esetében, hanem idioszinkretikusak, mivel a kérdések csak a filozófus világán belül válaszolhatók meg éppen így.

A filozófus világa hagyományosan magába foglalhatja a teremtettnék vagy öröknek elgondolt kozmosz értelmezését is, választ adván arra a Heidegger-től sokat idézett kérdésre, hogy miért van valami, miért nem inkább semmi, s ezen belül az emberi sors értelmezését, beleértve annak a kérdésnek megválaszolását, hogy honnan tudjuk azt, amit tudunk.

Bár minden jelentős filozófus világa a saját világa, a Hegellel lényegében véget érő filozófiai építkezés, mint mondom, térbeli volt, hierarchikus (lent és fent) s az idő nem játszott szerepet benne. (Ágoston nagy kivétel, és ezzel a Teremtés Könyvére és nem Platónra támaszkodik.) Ezt meg is kívánta a műfaj, mint világértelmezés, minthogy örök igazságot volt hivatott prezentálni. Mikor Hegel térbeliből időbelivé alakította a hierarchiát, ezzel valóban fel is számolta a metafizikus filozófiát. Ez volt az úgynevezett „filozófia vége”. Mikor Kierkegaard vagy Marx „filozófusról” vagy filozófiáról beszéltek, végül is mindig Hegelre gondoltak. A folyamat, amit a „hegeli iskola felbomlásának” szoktak titulálni, mai szemmel nézve a metafizika felbomlási folyamatként írható le.

A prózai világértelmezés maga a filozófia, mint irodalmi műfaj, bár ezen a zsánereken belül is sok minden lehetséges. Bár a drámai párbeszédekben előadott filozófiának Arisztotelész óta alárendelt szerep jut, mindig újra fel is bukkan. Lehet aforizmákban is filozófiát prezentálni, ahogy lehet elbeszélésben, vagy reflexiókban is. Persze lehet argumentálni is. Van olyasmi is, mint „problémamegoldás”, bár alárendelt szerepben. A műfaj határai elasztikusak, de létezők. Hogy az irodalmi műfajokon belül maradjak. Egy regény nem filozófia (ez kissé válasz Rortynak) akkor sem, ha böles gondolatokra bukkanunk benne, s egy filozófiai mű nem lesz regény attól, hogy nem göcsörtösen s elbeszélő módon van írva.

De hát miért nem? Hiszen mondhatnánk, nem jogtalanul, hogy egy regény is világinterpretáció.

Azonban a filozófiának, mint világértelmezésnek más a nyelve, mint a regényeknek. Saját szereplői vannak, s van saját grammatikája.

A filozófia szereplőit hagyományosan „kategóriáknak” szoktuk nevezni, míg Heidegger „alapszavakról” beszél. A filozófia grammatikájának hagyományos neve pedig „módszer” és „rendszer”. A Hegel előtti filozófiában a „módszernek” és a „rendszernek” egységben kellett megjelennie. S még Hegel is végső soron, a *Logika* utolsó fejezetében explicite erre a hagyományos lóra tesz. E nélkül ugyanis nem lehet a filozófiát, mint egységes és egyúttal abszolút és igaz világot prezentálni.

(Ahogy Heidegger írja: Hegel nem teszi kérdésessé az abszolútum abszolút mivoltát.)

Nos, a filozófia saját karakterei szempontjából nem teljesen mindegy, hogy milyen köznyelvből desztillálták. Heideggernek van igazsága, mikor arról beszél, hogy a görög alapszavak latin fordítása megváltoztatta az alapszavak eredeti jelentésének számos árnyalatát. De ez akkor is megtörténik, ha latinból németre fordítják ugyanezeket, (vagy más) alapszavakat. Többek között az ebből fakadó félreértéseket szokták a filozófusok azzal elkerülni, hogy bemutatják karaktereiket, s előre bocsátják, hogy milyen szerepet szabtak ki rájuk a világszínpadon. („Önmagának okán azt értem, hogy...” kezdi *Etikáját* Spinoza)

A metafizika utáni filozófiáról szólva, Foucault egy helyen azt mondja, hogy nem a filozófia került válságba, hanem a filozófia nyelve. S ez igaz mind az alapszavakról, mind a grammatikáról. Pontosabban szólva a grammatikáról csak annyiban, hogy a módszer és a rendszer aspektust szétszakítják egymástól. S az alapszavakra vonatkozólag, ahogy erre Heidegger kapcsán még rátérek, sosem egészen. Ehhez még hozzátenném, hogy a rendszeralkotás hatalmas kísértésének nehéz ellenállni, s minél jelentősebb egy filozófus (Wittgenstein, Heidegger, Foucault) annál kevésbé fog sikerülni. Mondanom sem kell, hogy ezt nem „hibának” tekintem, hiszen nem minden kísértésnek kell ellenállni.

De hadd térjek vissza még egyszer utoljára, Marx 11. Feurbach téziséhez. Ahhoz a fél mondatához, hogy a világot a filozófusok eddig csak értelmezték, azt fűzném hozzá, hogy ezután is azt tették, (mind a *Verstehen* és *Erklaren* értelmében, ki hogyan) és azt teszik. De míg a hagyományos metafizikában (s egyes filozófiákban manapság is) az interpretációt azonosítják a megértéssel, ezt a posztmetafizikus gondolkodók, mint Heidegger, nemcsak hogy nem teszik, hanem el is utasítják. Heidegger ugyanis kétféle megértést különböztet meg. Az interpretáló megértést (értelemadást) és azt a megértést, mely a „miként értem” kérdésre adott válaszban fejeződik ki. A kettő közötti lényeges különbség a kumuláció bennük játszott szerepében érhető leginkább tetten. Ahányszor interpretálok, mindig újra és máként interpretálok. Ha azonban valamit már megértettem, akkor továbblépek, mivel az, ahogy meg-

érttettem, tudásommá válik. De vajon a mindig változó interpretáció nem kumulálódik-e tapasztalattá? Mondhatnák, az értelmező személyisége (*Selbst*) szempontjából igen, de a világról való ismeret, tudás szempontjából nem.

Ami a 11. Feurbach tézis másik félmondatát illeti: megváltoztatja-e a filozófia a világot? Megint röviden Foucault-hoz térek vissza. Minden emberlakta világban egészen különböző hatalmak vannak működésben. Ezek egy vagy több erőteret alkotnak. Minden objektiváció, intézmény, szerepet játszik ebben az erőterben, azaz valamilyen hatalmat képvisel. Ez a filozófiára éppen úgy vonatkozik, mint különböző művészetekre. Az, hogy a filozófiák milyen hatalmat képeznek az erőterben magától az erőter jellegétől is függ. Ha Szókratész nem lett volna hatalom, nem ölték volna meg

A művészetek és a filozófia erőterben játszott szerepe között azonban jelentős különbségek is vannak. A művészetek egyikét másikat, (amilyen a szobrászat, építészet vagy költészet) hagyományos hatalmi csoportok (királyok, császárok, nemesek, diktátorok) fontos és néha elengedhetetlen eszköznek tekintik hatalmuk dicsőítéséhez. Efféle szerep a filozófiának igen ritkán jut. Így a filozófia többnyire szubverzív erőként hat, akkor is, ha nem ez a filozófus szándéka, bár többnyire az is. S ilyenkor nem jelentéktelen erőt képvisel az erőterben, mint például a 18. század felvilágosítói s intézményük, az *Enciklopédia*. A filozófia ebben az erőterben a hagyományos gondolkodás, hiedelmek, intézményrendszerek ellen mozgósít, kérdéssé téve mindazt, ami mindeddig magától értetődő volt. A filozófusok bizony gyakran járultak hozzá a hatalmi erőterben játszható erejük, szerepük kihasználásával a „világ megváltoztatásához”. Ilyenkor nem a filozófia „teljes befogadói”, hanem „részleges” befogadói, ha tetszik egyoldalú „eltorzítói”, vulgarizálói lesznek a közvetítők. Így vált különlegesen jelentős erővé a radikális filozófusok (Marx, Nietzsche, Freud) filozófiája a részleges befogadók közvetítésén keresztül a 20. század világainak erőtereiben, különösen akkor, ha ideológiaként használták azokat.

* * *

Hadd térjek vissza, egy kissé konkrétan, a filozófiai nyelv modern válságának kérdésére. A filozófusok Hegeltől fogva többé-kevésbé igyekeztek a hagyományos alapszavakat, a kategóriákat nem hagyományos, gyakran idioszinkretikus alapszavakkal helyettesíteni. Ezt Hegel kísérelte meg talán először a *Szellem Fenomenológiájában*, de később, a *Logikában* feladta ezt a törekvést, s csak első főművének grammatikájához, a dialektikához, s ezzel a térbeli építkezést helyettesítő időbeli elbeszéléshez maradt hű. Az új alapszavak bevezetésének minden 19. századi radikális filozófus (Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Freud) nagy bajnoka volt, s az általuk bevezetett új alapszavak karrierje mindmáig nyomon követhető.

Hogy Heideggernél maradjak, saját alkotású alapszavai mellett ő is bőségesen merít a 19. századi radikális filozófia alapszótárából, elsősorban Kierkegaard szótárából. Olyan Kierkegaard által a filozófiába bevezetett alapszavak, mint ugrás, szorongás, kétségbeesés, saját magam választása alapszavaként jelennek meg a *Lét és idő*ben is. Néhol a hagyományos alapszavak (mint egzisztencia) teljes mértékben a kierkegaardi értelmezésben szerepelnek Heidegger történetében. A későbbi, a „fordulat” utáni, Heidegger többnyire más, még újabb alapszavakat is használ, mint „létfelejtés”, „nyitás”, bár most nagyobb szerepet játszik nála hagyományos filozófiai kategóriák radikális újraértelmezése, mint „lényeg”, „eredet”, „füzisz”, „aletheia”, továbbá mindennapi szavak, mint „dolog”, filozófiai alapszóvá való emelése. Mindez azt bizonyítja, ha bizonyítékra van ehhez szükség, hogy minden hagyományos filozófiai alapszót nem lehet maradéktalanul a hátunk mögött hagyni.

Úgy gondolom tehát, hogy a filozófia műfaji sajátossága az alapszavaknak egy nekik megfelelő grammatikával való összekapcsolása. Heidegger *Lét és idő*jének grammatikája például, mint köztudomású, a Husserltől származó fenomenológia hermeneutikai értelmezésben. Kései írásaiban nemcsak az alapszavak módosulnak, de ennek megfelelően a grammatika is. A hermeneutika egyes dolgok, fogalmak és szövegek körüljárására szolgál. A historizmus, melyet a korai főmű ugyan nem képviselt, de melynek hagyományában állt, most egyenesen a gondolkodás kerékkötőjévé, a metafizika megtestesítőjévé válik. Amit Heidegger „létfelejtésnek” nevez, az valóban a történetiség, a történelmi gondolkodás kezdetéhez (Róma) kapcsolódik, itt értelmezhető. (Kissé később Heidegger gyakran már Platóra is vonatkoztatja, ami szerintem egy filozófiailag kétes lépés.) De mindennél fontosabb lesz a hagyományos grammatika a korábbinál még radikálisabb elvetése.

A szubjektum-predikátum (*hypekeimenion-symbebekoi*) „nyelvtan” filozófiáját nemcsak ő, de voltaképpen az egész 20. századi filozófia elutasítja. Ám a filozófia mondatszerkezetekben mégis „használják”. A kései Heidegger számára ez már nem megengedhető. A beszéd beszél (*die Sprache spricht*) a semmi semmiz (*das Nicht nichtet*). Hozzátenném, hogy a huszadik század többi reprezentáns filozófusa e kései Heideggernél világosabbá teszi, mint-hogy explicite kifejti és értelmezi, filozófiai művei grammatikáját. „Nyelvjátékok” (az *Investigation* esetében Wittgensteinnél,) archeológia és genealógia Foucaultnál, dekonstrukció Derridánál.

Melyek a minden áron elkerülendő hagyományos kategóriák, illetve kategória párok minden valamirevaló 20. századi gondolkodónál? Szubjektum-objektum, illetve transzcendentális-empirikus. Melyik az a kategória pár melynek viszonyában az értékelés nem elkerülhető? Közvetett-közvetlen. S végül mi az, aminek nem szabad lennie? Arché, alapelv, alap, princípium, megalapozás.

Az utolsó kritérium felismerése a legrégebbi. Hegel ambíciója az volt, hogy előfeltevés nélkül, tehát „arché” nélkül építse fel filozófiáját. A hegeli rendszer,

mint olyan, állítólag, nem nyugszik előfeltevésen, minthogy önmagát alapozza meg. Sokan vádolták emiatt Hegelt öncsalással, de ezt nem tartom érdekesnek. Az volt a döntő, hogy ő felismerte, hogy a modern filozófia nem nyúlhat vissza igazolásul, bizonyítéku valamilyen alapelvhez, mint evidenciához, hogy igazságát magában kell hordoznia, saját kibontakozásával igazolnia. Hévizi Ottó *Alaptalanul* című könyvében több jelentős filozófiai alak gondolkodásán mutatja be az önmegalapozás szükségességét egy alaptalan világban.

Nos, Heidegger *Lét és idője* az önmegalapozásnak, illetve az önmegalapozás kísérletének nagyszerű példája. Azért beszélek kísérletről, mert maga a filozófus fordult el tőle. Magam részéről úgy hiszem, hogy minden filozófia leírható kísérlet gyanánt, akár támaszkodik arra a bizonyos adott végső princípiumra, akár önmegalapozását deklarálja. A különbség az, s ez lényeges, hogy a modern filozófia – ahogy a modern ember – tudatában van megalapozatlanságának.

A szubjektum, mint ismeretelméleti szubjektum filozófiai túlhaladására számos filozófus tett több-kevesebb radikális kísérletet. Az egyik típus az individuális megismerő szubjektumnak egyfajta kollektív, univerzális szubjektummá való kibővítése, mint a világszellem vagy a transzcendentális ego, a másik típus a szubjektum és objektum végső azonosulásának gondolata, mely úgy működik, ha a szubjektum nem egy „külső” valamit, hanem önmagát ismeri meg. A két típus filozófiai összekapcsolása Hegel rendszerében egyszer már megtörtént, de éppen ezt a lépést, azaz ennek a lépésnek a hogyanját, nem tudta már a 19. század radikális gondolkodása sem elfogadni. Nem is lehetett, mivel ez egy zárt rendszer formájában történt. Bár, mint ezt Foucault a College de France székfoglaló beszédében mondta, egyikünk sem tud teljesen Hegeltől elszakadni.

Hadd tegyem hozzá, hogy ez Heidegger *Lét és időjére* is vonatkozik. Nem kell nagyon figyelmes olvasónak lenni, hogy észrevegyük, ebben a műben ő is, ahogy annak idején Marx a *Tőkében*, az elvonttól halad a konkrét felé. Az állandóan ismételt alapszavak az elemzés folyamán mindig újabb és újabb tartalmakkal, azaz értelmezésekkel telítődnek meg.

Annak a gondolatnak, hogy a szubjektum nem valami „külső” világot, hanem önmagát ismeri meg, egy másik ága virágzott ki Kierkegaard filozófiájában. Az ő hangolásában önmagunk (egzisztenciális) választása azonos önmagunk megismerésével (*gnóthi szeauton*).

A két hagyományt össze is lehetett kapcsolni. Azt a gondolatot, hogy a szubjektum nem valami külső objektumot, hanem önmagát ismeri meg, illetve fel, lehetett egy kollektív szubjektumra, illetve egy kollektív szubjektum mítoszára alkalmazni, mint ahogy azt Lukács tette a *Történelem és osztálytudatban*. Heidegger is kísérletezett ezzel a megoldással a harmincas évek elején, mikor arról beszélt, hogy a német nép választhatja önmagát. Ez egyszer, egy pillanatra a Magam helyett a Mi önválasztásáról beszél. Ennek a gondolatnak a *Lét és időben* még csak teoretikus előszelével találkozunk

akkor, mikor Heidegger hősiünk megválasztásáról ír. Politikai kritikusai ezt a hőst valamiféle náciával azonosították, szerintem történelmitlenül. Alapjában az önmagam választása Heidegger gondolatmenetén belül itt is inkább a Kierkegaardtól származó modellt követi. „Az akárki-önmagam önmagára lesz felhíva” (56. paragrafus) Igaz, Heidegger hőse semmiképpen sem a hit lovagja. Ezt már tudhattuk korábbi (22-es) Kierkegaard kritikája alapján is

A szubjektum értelmezése és szerepe ezáltal már meg is változott. Mint említettem, nem a mondat, vagy a logikai ítélet alanya (*hypokeimenon*), sem az akcideneciák szubsztanciája (*ousia*). Ha csak önmaga a szubjektum objektuma, pontosabban szólva a két fogalom filozófiailag modern módra csak így értelmezhető, akkor megszűnik a teória és praxis közötti különbségtevés, mert a magam megismerése egyúttal a magam választása, aktus, cselekedet s egyúttal felismerés, abszolút felismerése, megalapozás, végső cél. Erre a gondolatra vagy inkább eredményre fut ki Lukács klasszikus „Eldologiasodás” fejezete, melyben a proletariátus úgynevezett hozzárendelt tudata (*zugerechnetes Bewusstsein*) saját magának, azaz saját lényeges rendeltetésének felismerése, abszolút tudás, mint praxis.

Lukács említett klasszikus tanulmányában is központi szerep jut az empirikus és transzcendentális tapasztalat hagyományos megkülönböztetésének, hiszen a projektum abban csúcsosodik ki, hogy a transzcendentális megszűnjön hagyományos (kanti) értelemben transzcendentálisnak, azaz a priorinak lenni. A proletariátus empirikus tudata empirikus a szónak hagyományos értelmében, mivel mindennapos tapasztalásból fakad, míg a hozzárendelt tudat már nem transzcendentális a szónak hagyományos értelmében, mert nem örök a priori, hanem történelmi ön-tudat. A közvetett és közvetlen viszonyában Lukács határozottan a közvetettség magasabbrendűségét hangoztatja. A közvetlen tapasztalat, s az abból fakadó gondolkodás és cselekvés empirikus, földhözragadt, fetisizált, eldologiasodott. Ebből a fetisizált mindennapi, földhözragadt, empirikus közvetlen létezésből szólítja ki a proletariátust, azaz a kollektív szubjektumot, a közvetítésbe a hozzárendelt tudat hívó szava. Lukácsnak ezzel egy csapásra radikálisan meg kellett haladnia a historizmust, a folyamatos haladás gondolatát is. Ahogy később Walter Benjamin, ezt ő is a messianisztikus éppen-most (*Jetztzeit*) újrafogalmazásával teszi.

Nem kellett Lukács *Történelem és osztálytudatának* Heideggerre „hatnia” ahhoz, hogy hasonló, ha távolról sem azonos, módon fogja a közvetítés pártját, s reflektáljon az empirikus-transzcendentális, továbbá a szubjektum-objektum viszonyának hagyományos rejtélyére. A rejtélyek ugyanis fel voltak adva a kornak. S valahogyan minden kortársnak reagálnia kellett rájuk. Ahogy el kellett vetnie a historizmust is, bár mindenkinek a maga módján.

Fantasztikus intuícióra volt szüksége Heideggernek ahhoz, hogy megtaláljon, illetve megalkosson egy olyan alapszót, mely mindezeket a rejtélyeket új

fényben mutatja fel, s mely így megteszi a kornak, legalábbis az említett rejtélyekre vonatkozóan, az e korban megtehető maximális filozófiai szolgálatot.

Ez a csodálatos alapszó volt a *Dasein* (Nem fogom fordítani, ahogy az angol kiadások sem fordítják)

A kategória meglehetősen ősi, de Heidegger *Dasein*-jének közvetlen felmenőjét mégis Hegel *Logikájában*, annak második fejezetében kell keresnünk. Hegelnél a *Dasein* a Lét első meghatározása. A *Dasein* (mely etimológiailag úgy értelmezhető, hogy „itt van”) Hegelnél mindig a Másikkal szemben áll, behatárolt, véges és mulandó, konkrét kvalitás, realitás.

Mindez Heidegger *Daseinjéről* is elmondható. Az ő értelmezése mégis teljesen új. Nála nem bármely véges és mulandó, mással szemben álló entitás *Dasein*, hanem az egyedülálló entitás, mely nemcsak mulandó, de egyúttal halandó is. Az egyetlen halandó entitás. De ez sem egészen stimmel. A *Dasein* majdnem találó értelmezése Arendttől származik, és így hangzik *the human condition, conditio humana*. De ez sem egészen stimmel.

A fogalom teljesen arra a bizonyos három rejtélyre van hangolva, melyeket az előbb, még Lukács kapcsán említettem.

A *Dasein* alapszó nagy erénye, hogy ontikus-ontologikusan értelmezhető. Az ontologikus vonatkozást úgy értsd, hogy transzcendentális, mivel az emberi lét szükséges és elégséges feltételeit tartalmazza, tehát válasz arra a kérdésre, hogy hogyan lehetséges emberi élet. De úgy transzcendentális, hogy nem a szónak hagyományos értelmében az, mivel nem a priori, s ami ennél több, értelmezése ki is zár mindent, ami a priori lehetne. Az ontikusát úgy értsd, hogy empirikus. Minthogy a *Dasein* ontológiailag autentikus, illetve inautentikus, az empirikus egyed is lehet mind autentikus, mind pedig inautentikus.

A *Daseint* Heidegger analizálja, azaz interpretálja, a fenomenológia és hermeneutika grammatikájának segítségével.

Azzal az egyszerű, mondhatnám evidens, húzással, mely a világba vetettség hagyományos metaforáját ontológiailag értelmezi, minthogy a *Dasein* létét, mint világban való létet tételezi, kétszer két legyet üt egy csapásra.

Ezért nevezte Foucault Heidegger kedvenc karakterét, a világszínpad ezen új, számos oldaláról részletesen bemutatott szereplőjét, ahogy a mottóban idéztem, *strange empirico-transcendental doubletnek* (*The Order of Things* 318).

Nos, ha a *Dasein* világban való lét, ha ontológiai szempontból nézve a világba, ontikus szempontból tekintve egy világba vagyunk belehajítva, akkor ismeretelméleti szempontból a szubjektív-objektív szembeállítása elveszti értelmét. Ahogy a 69. paragrafusban Heidegger összefoglalja: "Ha a 'szubjektumot' ontológiailag, mint egzisztáló *Daseint* ragadjuk meg, melynek léte az időbeliségen alapul, akkor azt kell mondanunk: a világ 'szubjektív'. De akkor ez a 'szubjektív' minden lehetséges objektumnál 'objektivebb'."

A *Dasein* maga időbeli és történelmi. Az időbeliség, történetiség maga a világban való lét. Ezzel a lépéssel a hisztorizmusnak nem marad létjogosult-

sága, minthogy a történelem a *Dasein* történetiségének, időbeliségének eredője.

Így tehát a *Dasein* alapszó heideggeri interpretációja a kor három alapkérdésének megnyugtató értelmezéséhez vezet. Egyrészt meg tudja őrizni, ha meg nem is nevezi, a transzcendentális és empirikus különbségtevést, még hozzá egységükön belül, a transzcendentális fogalmának újraértelmezésével. Másrészt felül képes írni a szubjektum-objektum hagyományos ismeretelméleti dilemmáját, s ezzel ki is küszöböli ezeket, mint kategóriákat. Végül a közvetlenség-közvetettség értékelésének dilemmájára vonatkozóan ad „megoldást”. Végül megszabadítja a történetiséget a történelemfilozófiától. Ezt különben a későbbi Heidegger is meg fogja tenni. De nem a *Dasein* történetiségéből, hanem az ontológiai különbségből kiindulva. Még hozzá a Lét története, pontosabban szólva a létfelejtés története, elemző elbeszélésével.

A közvetlenségnek a radikális filozófiában (Hegel nyomán és Nietzsche kivételével) már a 19. században is rossz volt a sajtója. Marxnál az „árúfetisizmus” a közvetlenség világát írja le, (mint később Lukácsnál az „eldologiasodásé”). Kierkegaardnál a közvetlenség a legalsó egzisztenciális stádium – az esztétikai stádium – legalsó fokának jellemzője. Ebbe a hagyományba kapcsolódik be Heidegger is. A mindennapiság – az ezt meghatározó alárendelt alapszavakkal együtt – a közvetlenség világa. Az ebbe beleragadt vagy belehulló egyén más filozófiák nyelvén eldologiasodott, elidegenedett. A mindennapiság „egyéne” a Mindenki (*das Man*). A mindennapiságba beleragadt ember az egzisztencia filozófiájának bevett nyelvén inautentikus (azaz bűnös).

Miután a fundamentális ontológia nem kollektív szubjektummal dolgozik, (a *Dasein* semmiképpen sem az) a személynek, az individuumnak meg kell benne, mint problémának jelennie. Az Én (*ego cogito*), mely már minden radikális filozófiában elvesztette a központi helyet, melyet a karteziánus és kanti hagyományban elfoglalt, a huszadik század filozófiájában egyenesen nyűggé vált. Lukácsnak nem volt szüksége rá. Heidegger, erősen Kierkegaard nyomán, az Önmagammal (*Selbst*) helyettesítette, azaz ismeretelméleti kategóriából egzisztenciál-ontológiai alapszóvá változtatta.

Ezt a filozófiai megoldást választotta Foucault is, akit azonban nem különösen érdekelt (filozófiailag) az autentikus-inautentikus megkülönböztetése, ahogy a mindennapiság és nem mindennapiság megkülönböztetése sem. Már csak azért sem, mert a *savoir*, szemben a *connaissance*-szal a mindennapi életben, gondolkodásban éppen úgy jelenlevő, mint az intézményekben, a tudományban, Az Önmagam (*soi*) Foucaultnál is történelmi alapszó, s szintén nem historicista, mivel az önmagam körül mindenkor kialakuló s mindenkor más diskurzusban termelődik, azaz értelmeződik. A szubjektum, mint ismeretelméleti, azaz az objektummal szembeállított kategória így szintén értelmét veszti. A tudásra, a hatalomra és az Énre vonatkozó igazságot egyaránt diskurzusokban termelik. Foucault nem kerül ki az „Én”

vagy akár a „szubjektum” hagyományos alapszavakat. Egyszerűen itt nincs helye az ismeretelméleti szubjektumnak, az Énnak, mint entitásnak, a historizmusnak, a transzcendentális és empirikus megkülönböztetésének. Wittgenstein is nyugodtan használ és értelmez „elkerülendő” alapszavakat is, ha azok egy értelmes mondatban jelennek meg.

Így hát csak ismételhetem (*quod erat demonstrandum*), bár nem demonstráltam, pusztán csak illusztráltam, hogy a huszadik század reprezentatív filozófiái új szereplőket mozgatnak a világszínpadon, s megválasztják saját grammatikájukat. Mind hasonló rejtélyekkel küszködnek, s talán azt is mondhatnám, hogy ugyanarra mutatnak, tehát hogy lényegében azonos referensekről beszélhetünk. Mert ha a modern filozófia tagadja is a referens létezését, a filozófiáknak mégis van referensük, hiszen világukban saját világunkra ismerünk, vagy legalábbis ismerhetünk. Ugyanakkor ez a referens sosem lehet ugyanaz, mert az egyes filozófia felépítése, alapszavai és grammatikája teljesen más kontextusba helyezi.

Minden alapszó lehet új. De van két alapszó, melytől egy filozófia sem tud megválni. Ez pedig a Lét és az Igazság. Akár kimondják ezeket a szavakat, akár nem.

A *Lét és idő* 69. paragrafusában Heidegger centrális problémaként nevezi meg a lét és igazság közötti összefüggés feltárását. De a maga mélységében csak későbbi, a *Kehre* utáni korszakban néz szembe vele, többek között vagy különösképpen *Az igazság lényegéről* írt alapvető tanulmányában, melyben a már korábban szerepet játszó *Unverborgenheit* (*aletheia*) már nem válasz arra a kérdésre, hogy „mi az igazság”, minthogy maga az igazság a lét-történet, illetve létfejtés főszereplőjévé válik.

Heidegger ebben az írásban sötét színekkel rajzolja meg az igazság mai állapotát. Nem csak az erre tegnap adott metafizikai válasz, azaz az igazság korrespondencia-elméletéről beszélve, hanem mert még ezen túl elgondolja a kérdés esetleges kihalását.

Ha az Igazságra és a Létre vonatkozó kérdések kihalnának, ha ezek a szavak megszűnnének alapszavak lenni, akkor a filozófia valóban a végét járná.

Egy műfaj elhalása mindig veszteség, s ebben az esetben – elfogult – résztvevőként úgy érzem, pótolhatatlan veszteség.

A huszadik század minden rossz előjel ellenére, filozófiában gazdag évszázadnak bizonyult. Néhány nagy elmének sikerült a borús jóslatokat meghazudtolva, saját alapszavaikkal, saját grammatikájukkal olyan világokat teremteni, melyek értelmet adnak, ha nem is gyakran kecsgetnek reménnyel. Ezt tették a hagyomány ellenére, s mégis a hagyomány folytatásaként. Kant annakidején metafizikai szükségletéről beszélt. Most inkább filozófiai szükségletéről beszélhetnénk.

Hogy a korai Heideggerrel szóljak: számosakat szólít meg ma is a lelkiismeret hangja, hogy a mindennapiságból nyíljanak fel saját „önönmaguk-sága” felé, hogy értelmet lássanak a világban, vagy legalábbis felfogják annak értelmetlenségét. A filozófia, a filozófiai gondolkodás közvetítésével, mindig is hozzásegített ahhoz, amire tudatosan vagy nem tudatosan, de mindnyájan vágyunk, az életvitelhez, amit valaha Arisztotelész „jó életnek” nevezett. Így várjuk, ha nem is ölbe tett kézzel, a 21. század filozófusait. Nem kell óriásoknak lenniük, hogy nagyobbak legyenek nálunk.

HELLER ÉS AZ ÚJ HÉLOISE

LUDASSY MÁRIA

Harmadszorra próbálkozom Heller Ágnes *Rousseau és az Új Héloise* című, 1963-ban megjelent művének kommentálásával.

Először 1962-ben, első éves egyetemistaként kaptam kézhez a szöveget, ami akkor óriási megtiszteltetésnek számított. A leendő Lukács-óvoda tagjai, Márkus György egyetemi tanítványai – Bence György, Erdélyi Ágnes, Fodor Géza, Kis János és jómagam – ekkortájt nyertünk bebocsátást Hellerék híres csütörtöki szalonjába (ami az én doktriner izlésemnek túlzottan népfrontos volt, Csoóri Sándortól Huszár Tiborig, de ők 1968-at, a korculai nyilatkozatot követően amúgy is kikoptak), ahol is nagyhangú, de baráti viták folytak a marxizmus reneszánszáról, a gazdasági reform lehetőségeiről, 68-ban meg Párizs és Prága egyszerre igenelt tavaszáról. Nekem volt egy kis helyzeti előnyöm a többi Márkus-tanítványhoz képest, mivel Heller Ágnest nem egyetemistaként ismertem meg – amikor kezdtek visszaengedni a szakmába –, hanem 1958 sötét évében, a Nagy Imre per árnyékában, a Kossuth Zsuzsa gimnázium elsőseként, amikor is 56-os viselt dolgaiért ide számúzték magyartanári minőségben. Az általa szervezett Irodalmi Önképzőköriben tevékenykedtem, üdítő kivételként nem alanyi költő-jelöltként, hanem irodalom-elméleti ambíciókkal.

Többek között egy Rousseau-dolgozattal szerepeltem, gondolom ennek emlékére kaptam kézhez Ági Rousseau tanulmányát.

A második alkalom majd' másfél évtizeddel később, keserűbb volt: 1976-ban, az 1973-as ideológiai mézárhlást követően, némi meglepetésre megjelent Heller Ágnes: *Portrévázlatok az etika történetéből* című tanulmánykötete. Ekkor már Hobbes, Hume, Mandeville, Rousseau és Robespierre interpretációmmal némileg magam is ismert lévén a szakmában, egy havilap engem kért fel recenzió írására. Nagy lelkesedéssel láttam neki a feladatnak: nemcsak azért, mert a kötetben szereplő portrék nekem is szakmai szívzerelmeim voltak, hanem azért, mert a könyv megjelenését a „filozófus-per” ítéletei felülvizsgálásaként fogtam fel. Épp a könyvkritika sorsa győzött meg arról, hogy szó sincs rehabilitációról, (ettől az Akadémia még 1989-ben is elzárkózott!) csupán elbocsátó szép üzenet volt a megjelenés engedélyezése. A természetesen igen pozitív recenzióm megjelent, majd egy heti- és egy napilapban nemsokára a kritika kritikája egy az aczéli kultúrpolitikában meghatározó szerepet játszó akadémikus, illetve egy 56-os hősből ideológiai denuncianssá vedlett főszerkesztő tollából. A lényeg az volt, hogy Helleréknek, a burzsoá ideológia szekértolóinak nincs helyük a magyar tudományos életben, amit az

is alátámaszt, hogy a következő nemzedéket is behálózták egyszerre jobb-
oldali revizionista és újbalsoldali áforradalmi nézeteikkel.

Ezek után talán rossz ómen, hogy csaknem fél évszázad és több mint három
évtized után újra megkísérlem, immár harmadszorra, Heller Rousseau-
interpretációjának újraértelmezését.

Heller A JELENKOR ENCIKLOPÉDIÁJA minősítéssel kezdi az *Új Héloise*
elemzését, ami némileg meglepőnek tűnhet, hiszen épp az enciklopédistákkal
– s ami a legfájóbb: a szellemi – és szobatárs jóbaráttal, Diderot-val való
szakítás évében íródott a regény. Ám amíg Diderot és d'Alembert tárgyi
tudásunk Enciklopédiáját akarták megalkotni, addig Jean-Jacques erkölcsi
típusaink és érzelmi tipológiánk summa ethicáját. A párizsi salonok világába
történő – Saint Preux-éhez hasonlóan sikertelen – beilleszkedési kísérlet
után Rousseau radikálisan (Heller szerint „plebejus göggel”) szakít a felvilá-
gosodás filozófusainak világával, s máig tartó vita, hogy magával a felvilágo-
sodással történő szakításként értékelhető-e ezen gesztusa. Ha az imént
említett „plebejus gög” megnyilvánulásait vizsgáljuk, akkor inkább a felvilá-
gosodás radikalizálódásáról beszélhetünk. Csak egy-két példa Rousseau
osztályöntudatos szövegeiből: „Igen asszonyom, én a találtgyermek házába
küldtem a gyermekeimet... Az Ön rendje, a gazdagok rendje az, amelyik
megette gyermekeim elől a kenyeret...” (Levél Madame Frncueil-nek). „Jól
tudom, gróf úr, hogy az emberiség és az igazságosság közrendi szavak...”
(comte de Lactic-nak 1755. október 20-án)

Ám a Diderot-val való szakítást nem a plebejus öntudat motiválta, hanem
ennek érvényre juttatása, illetve annak módja a „királyok, hercegek, grófok”
társadalmában: Diderot úgy vélte, hogy tehetsége és tudása szolgálatába
tudja állítani a régi rend hatalmasságait, ha az *Enciklopédia* védnökeivé teszi
meg őket, míg Jean Jacques úgy érezte, őt instrumentalizálják a világ nagy-
jai, tehetsége támogatásával fényezve önnön meg-nem-érdemelt pozícióju-
kat. Itt az *Új Héloise* megjelenése évében (1758) írt d'Alembert levél (mely-
nek elemzése haláláig kedves közös témánk volt Fodor Gézával) talán több
támpontot adhat. A Mizantróp-elemzés, Philinte és Alceste vitája szinte
tükörképe Diderot és Rousseau filozófiai és emberi szakítását dokumentáló
levélváltásának.

Alceste: Légy őszinte, csak a becsületre adj / Ne mondd ki szót, mely nem
szívedből fakad!

Philinte: De amíg köztük élsz, csak irányít a látszat / Némi sima külsőt
szokásaink kívánnak!

Diderot: „Kedves Rousseau-m, jól tudom, hogy bármit fog tenni, a lelki-
ismerete lesz a tanú. De vajon ez egymaga elegendő-e, lehetséges-e mindig
semmibe venni a többi embert?”

Rousseau: „Ó Diderot, Diderot, fájdalommal látom Önt a rossz emberek
társaságában, akik észrevétlenül meg fogják rontani az Ön szívét, és arra
kényszerítik az enyémet, hogy mindörökre elszakadjak öntől!” (1757. március 23.)

„Döntő az – írja Heller e filozófiatörténeti relevanciájú szakítás kommentárjaként – hogy itt két különböző világkép és erkölcs ütközik össze, s e kettő nem egyszerűen türelmetlen egymással szemben, hanem abszolút értetlen is. Ez az értetlenség különben még a rendi világ viszonylagos erkölcsi homogeneitásának maradványa.” Ez utóbbival kissé vitatkoznék: Rousseau ideálja mindvégig az erkölcsi homogeneitás megőrzése vagy visszaállítása (igaz nem annyira a feudális régi rend, mint az antik respublikák példájára), míg Diderot – legalábbis regényeiben – az erkölcsi pluralizmus bemutatója és elfogadója, még köztársaságiként is elveti a kizárólagosságot, ehhez egyedül angol barátja (és a Rousseau-val való konfliktus másik áldozata) Hume attitűdje hasonlítható. Illetve éppen az elemzett műben, az *Új Héloise*-ban próbálja meg Rousseau harmóniába hozni a különféle erkölcsi és vallási nézeteket valló embereket, ám kizárólag a „kisvilág”, Clarens utópisztikus közösségében. „A mű koncepciójából kiderül, hogy nagyközösség egyáltalán nem létezik – írja Heller – a társadalom kizárólag *negatív* hatalom, az önmegvalósítás a nagyvilágban eleve bukásra ítélt.” Ám még inkább az – s ezzel megint csak vitatkoznék a 46 év előtti Heller Ágival, a Rousseau megálmodta nagyvilágban. Starobinski-vel érték egyet, aki azt írta „Rousseau olyan világról álmodott, melyben Jean-Jacques nem álmodozhatott volna többé...” Ám mintha szóhasználatában már Ági is megelőlegezné a törvényhozó Rousseau Jean-Jacques, A magányos moralista álmodozásait megfojtó fordulatát: „S ugyanakkor elkezdni keresni a *jövő* útjait, egy olyan igazi köztársaság megteremtésének lehetőségeit, melyben az egyén újra megtalálná helyét a nagyközösségben, a társadalmi totalításban.” – írta Heller, s a totalitás szó nekem már *anno* is rosszul csengett. Nemcsak a totalitarizmussal való konnotáció miatt, hanem mert a Lukács iskola hegelizmusa mindvégig idegen volt számomra: pontosan azért voltam inkább Márkus tanítvány, mert az én világom is Kant és Condorcet szellemi vonzáskörébe tartozik, a Hegel-Heidegger „vonal” hidegen hagyott.

Talán ezért is érzem máig erőltetettnek a *Szelem fenomenológiája* kategória-rendszerének ráhúzását az *Új Héloise* felépítésére: a szubjektív szellem és az objektív szellem helyett a hajlamok természetes szabadsága és a kötelességetika kategorikus imperatívusza adja vissza a Rousseau regény FILOZÓFIAI FELÉPÍTÉSÉT. AZ ÉRTEKEZÉS AZ EGYENLŐTLENSÉGRŐL.

Természeti állapotában „az emberek se nem jók, se nem rosszak”, az erkölcsmentesség természetessége a *naturam sequere* parancsa, pontosabban ösztökélése, mert ez a természet nem normatív természetjogi előírás, hanem tény, adottság. A normatív elem akkor és csak akkor lép be, amikor a tudatosság és a szabadság: a világtörténelemben a társadalmi szerződéssel, „a magunk-alkotta törvényeknek való engedelmesség” szabadságával, Julie világában a házasságkötéssel, ami a természeti hajlamok szintjén az abszolút nemszabadság (mivel még mindig Saint-Preux-t szereti), ám a tudatos kötelesség-

konstitúció szintjén ama magasabbrendű szabadság, melyre a Társadalmi Szerződés államában „kényszeríteni kell” a magánérdekét vagy magánvéleményét előnyben részesítő polgárt, ám amit Julie racionális reflexió után felismer és elismer, ám nem annyira a hegeli objektív szellem, mint a kanti kötelesség-etika előzeteseként: „Ha mindazt érezve, amit valaha éreztem Ön iránt, de tudva mindazt, amit most tudok, még mindig szabad lennék, és azt választhatnám férjemül, akit akarok, Istent hívom őszinteségem tanújául, nem Önt választanám, hanem Wolmar urat.” Avagy ahogy *A társadalmi szerződésben* olvashatjuk: „MERT RABOK VAGYUNK, AMÍG A PUSZTA TESTI VÁGY ÖSZTÖKÉLÉSÉRE CSELEKSZÜNK, DE HA A MAGUNK ALKOTTA TÖRVÉNYEKNEK ENGEDELMESEKEDÜNK, AKKOR SZABADDÁ VÁLUNK.”(I.8.)

Pedig Wolmar távolról sem kantianus. Az emberek instrumentalizálása egyáltalán nem idegen tőle, az emberi méltóság tisztelete sem a clarensi idill kialakítása előtt, sem utána nem alapattitűdjé. Heller is idézi önvallomását: „Közömbösségem az emberek iránt nem tesz függetlenné tőlük: nem törődöm azzal, hogy látnak-e engem, de szükségem van rájuk, hogy én nézzem őket, s anélkül, hogy értékük lenne, mégis szükségesekek számomra.” Ez a másokat nézés voyeurist szexuális szenvedélye később is meghatározó: nemcsak felesége és annak ex-szeretője „próbatételeit” figyelő vigyázó szemekkel, de az egész háznép minden tettéről tudni akar. Clarens utópiáját egy mindenki mindenkinek III/III-sa hálózat szövi át: „A házban felállított rendnek e része egyenesen fenségesnek tűnt nekem – lelkenedik Saint-Preux, a maga is önkéntes megfigyelt – nem tudom eléggé csodálni, ahogy Monsieur és Madame Wolmar a feljelentő aljas mesterségét a lelkesült becsületesség és bátorság kötelességévé tették, mely éppoly nemes és dicséretes, mint a régi rómaiaknál volt...” Ahol, mint szintén Rousseau-tól tudjuk, „üvegből voltak a házak falai”, hogy meg se születhessen ama bűnös privacy, amely az angol szabadság leglényege, még olyan abszolutista szerzőnél is, mint Hobbes.

Ez már, mai szemmel nézve, némileg megelőlegezi a kisvilág utópia kudarcát. „Rousseau az összes lényeges *magatartástípusokat* fellépteti – írja Heller – melyek a „jó” határain belül vannak. E magatartástípusok megalkotásánál a filozófiai tipológia szellemében járt el.” Az ateista Wolmar, a deista Saint-Preux, a szkeptikus Mylord Eduard, a konvencionálisan vallásos Clara közös vonása, hogy mind szerelmesek Julie-be (aki odaadó lánykorában egyfajta emotionalista teizmus híve, majd kötelességtudó, de boldogtalan asszonyként egyre inkább „rajongó” lesz). Mind csalódtak a nagyvilágban, melynek részben kiváltságosai – mint a Mylord vagy Wolmar – vagy kitesztottjai, mint Saint-Preux, ám múltjukat „véggépp eltörölni” nem képesek. Ahogy Heller írja: „azok, akik egy ilyen kisközösségbe lépnek, már átmerték a társadalommal való kollíziók sorozatán, s ezen kollíziók *pszichológiai és erkölcsi tehertételét magukkal hozzák a kisközösségbe*. A „sziget” megterem-

tése csak *csalódott* emberek feladata lehet, azoknak, akik nem csalódtak, eszükbe sem jut „szigetet” építeni.” Ez a sziget elvileg a tolerancia temploma, ahogy Heller gyakran idézett analógiájában a Sarastro féle bölcsesség és erény temploma is a lélek megnyugvását ígéri, persze csak a próbatételek utánra. Láttuk, hogy Rousseau életében sem Voltaire antiklerikalizmusban kimerülő aufklérizmusával, sem a Holbach szalon „arisztokratikus ateizmusával”, sem Hume „mérésékelt szkepticizmusával” de még Diderot humanista materializmusával sem tudott megbékélni. Az *Új Héloise* idilljében sem Wolmar ateizmusa, illetve a többiek deizmusa közti konfliktus az igazán feszítő, hanem Julie prekantiánus emberi méltóság-fogalma: „Az ember túl nemes lény ahhoz, hogy *másnak pusztá eszközül szolgáljon*”, illetve Wolmar gyakorlata között feszülő: „Az uraság egész művészete abban áll, hogy a kényszerít a szórakozás és az egyéni érdek fátylával fedje, hogy mindazt, amire kényszerítik őket, úgy higgyék, hogy maguk akarták.” (Mindkét idézet megtalálható Heller tanulmányában, amely a reneszánsz marxizmus máig legjobb filozófiatörténeti manifesztációja.) Ám több is annál: egy számára a hatvanas években létfontosságú élet-forma-reneszánsz filozófiatörténeti projekciója (lásd a Vajda Mísuval közösen írt Kommuna-cikket) Ez a kísérlet nem annyira a Lukács iskolán belüli VONZÁSOK ÉS VÁLASZTÁSOK nehézségei miatt bukott meg, hanem egy számomra máig is felfoghatatlan nemzedéki konfliktusnak álcázott pszichodrázában. Amit persze leegyszerűsítve úgy is meg lehet magyarázni, hogy két Sarastro nem fér meg egy filozófiai csárdában. Mindenesetre a csütörtöki szalon felrobbanását nem a 68-as invázió (soha nem volt akkora a szolidaritás, mint akkor), de nem is az 1973-as kirúgások okozták, mert akkorra már bevégeztetett. A szellemi „frontvonalak” (melyek persze egyáltalán nem voltak filozófiai értelemben feloldhatatlan frontok) sem ott húzódtak, ahol a szakadás: Márkust közös témája és munkája Bencéhez és Kishez kötötte, Fodor Géza és jómagam tematikusan közelebb álltunk a PORTRÉVÁZLATOK szerzőjéhez. Ám, ahogy Géza írta Réz Pálnak a Holmiban minap posztumusz publikált levelében: „VOLT-E KÖZÖTTÜNK VALAHA MÁSFAJTA SZOLIDARITÁS, MINT POLITIKAI?” Heller Ági (s talán Géza is) olyan közösségről álmodtak, melyben nem csak a „nagyvilág” üldöztetése elől lehet menedéket találni, hanem mondjuk szerelmi csalódás után is. Bármelyik barátom bátran fordulhat hozzám, egy „háta mögött zsandár, feje felett holló” szituációban, de ha valaki azzal a dilemmával keresne meg, hogy „míg a szókét szorongatom, azt a barnát elszalasztom”, (vagy fordítva), bizony nem tudnék mást mondani, mint hogy: „akkor ne szalasztd el”. S talán ezért szalasztom el immár harmadszorra, hogy Heller Ágnes *Új Héloise* értelmezését úgy értem, ahogy Neki volt fontos ez olvasat, s ne „csak” a hegeli *Szellem fenomenológiája* és a marxi elidegenedés-elmélet, a kanti kötelesség-etika és a robespierre-i erényfanatizmus hatástörténeti koordinátái közt...

INDIVIDUÁLIS SZABADSÁG MINT A MODERNITÁS
NYERESÉGE ÉS FENYEGETETTSÉGE.
HELLER ÁGNES SZABADSÁGFELFOGÁSA A MINDENNAPI
ÉLET ÉS A GLOBALIZÁLÓDÓ VILÁG HORIZONTJÁN

RÓZSA ERZSÉBET

„...szabadnak lenni egy olyan világban, mely híján van a szabadságnak..”
(Heller Ágnes)

„Die Welt ist nicht aus Brei und Mus geschaffen,
Deswegen haltet euch nicht wie Schlaraffen;
Harte Bissen gibt es zu kauen
Wir müssen erwürgen oder sie verdauen.”
Goethe

(Heller Ágnes *A mindennapi élet* című könyve I. részének mottója)

V alószínűleg nem mondok semmi újat azzal a megállapítással, hogy Heller Ágnes filozófiájában a szabadság elméleti rendszereken átívelő, politikai rendszereket túlélő alapérték volt és maradt, olyan alapérték, amely Heller filozófiája gyakorlati orientáltságával, fronézis-jellegével mélyen összefügg¹. Miként a személyes életúttal.² Képtelen vállalkozás lenne az egész életmű szabadságdimenzióját az adott keretek között rekonstruálni. Ehelyett az alábbiakban Heller Ágnes szabadság-elméletének két – nézetem szerint ma is aktuális – aspektusára szorítkozok: Először a szabadság és a mindennapi élet összefüggését vizsgálom, azt a koncepciót, amelynek alap-tétele szerint a mindennapi élet a modern ember szabadságának bázisa. Ezután a modern világ globalizálódó korszakában fellépő dilemmákra fókuszállok, amelyeket Heller 1978-ban megjelent írásában szinte profétikusan előre vetített. A szabadság első aspektusának elemzésében *A mindennapi élet* című, 1970-ben megjelent monográfiára támaszkodok, a másodiknál *Az ösztönök. Az érzelmek elmélete* című kötet utószavára.³

¹ Heller Ágnes gyakorlati filozófiájához lásd a szerzőtől: *Heller Ágnes – a fronézis filozófusa*. Osiris Kiadó, Budapest, 1997.

² Vö. ehhez: Heller Ágnes: *Bicikliző majom*. Élet-és korrajz. Kőbányai János interjú-regénye. Múlt és Jövő Kiadó, Budapest, 1998.

³ Heller Ágnes: *A mindennapi élet*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1970. – Uő: *Az ösztönök – Az érzelmek elmélete*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1978.

Csupán megjegyezni szeretném, mennyire szembeötlő, hogy a szabadság intézményi rendszere kérdéskörének, a jogállamiság tematikájának nincs helye az eddigi életműben. Erre kézenfekvő lenne a válasz: emberközpontú és szubjektum-centrikus filozófiai alapállásának logikus következménye, hogy az intézményi struktúrák és garanciák vizsgálata kívül esik látókörén. Ám az életmű mindenkorai politikai háttérének vizsgálata tovább árnyalná ezt a képet, amittől azonban *itt és most* kénytelen vagyok eltekinteni.

I. A MINDENNAPI ÉLET: A MODERN EMBER SZABADSÁGÁNAK BÁZISA

1.1. HELLER KONCEPCIÓJÁNAK AKTUALITÁSA

Heller Ágnes *A mindennapi élet* című monográfiája meggyőződésem szerint az eddigi életmű egyik kiemelkedő alkotása. Nem csak azért, mert a 60-as évek végén nem akármilyen bátorságról tanúskodott megkérdőjelezni, felülmúlni a kor kötelező marxista paradigmáját a teremtés és a munka világának elsőbbségéről. (Érdekes párhuzam merül itt föl: ezt a fajta filozófusi bátorságot, a belső szabadságot és ennek vállalását Hegel filozófiatörténeti előadásában igen magasra értékelte. Mindössze két filozófust talált, aki az élet és mű egységét ebben az értelemben megvalósította: Szókratész és Spinozát.)⁴ Nem is csupán eredetisége okán kiemelkedő műről van szó, hiszen Heller Ágnes mindennapi élet koncepciójának vannak előzményei, így Lukács György *Az esztétikum sajátossága* című munkája ebbe a körbe tartozik.⁵ Másban látom a mű időtálló értékeit. Mindenekelőtt abban a filozófiai intuíciónban, amely a (korántsem mellékesen szisztematikus) kifejtés egyik vezérfonala lett.⁶ Ezen intuíció szerint a mindennapi élet a modern individuum életvezetésének és életvilágának közege, s ebben a közegben lelhet fundamentumra a modern individuum szabadságigénye és szabadságtörekvése. A szabadság ugyan meghaladja a mindennapiság kereteit, ugyanakkor ebben bázisára is talál.

A szabadság és a mindennapi élet ambivalens egymásra utaltsága a modern világban az az elméleti hozadék, amely tanulsággul szolgálhat egy olyan társadalmi-politikai és életvilágbeli közegben, mint a miénk, amelyben a demokrácia intézményei keretei többé-kevésbé kiépültek, miközben a

⁴ G. W. F. Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*. Fordította Szemere Samu. Második kiadás. III. kötet. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1977. 200-201.

⁵ Lukács György: *Az esztétikum sajátossága*. Fordította Eörsi István. I. kötet. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1965.

⁶ Egyáltalán nem mellékes tény, hogy a filozófia szisztematikus formája Heller számára éppúgy magától értetődő, mint az esszé-forma.

szabadság szubjektív komponenseinek – Heller akkori terminusával: a szabadság-tudatnak – az elsajátítása és gyakorlása a társadalom jelentős részében hiányzik. Szabadságdeficitekkel küszködünk a kelet-európai régióban, jóllehet számos tekintetben más jellegű ez a szabadságdeficit-halmaz, mint amire Heller annak idején fókuszált.

A szabadság elsődlegesen etikai és morális dimenzióinak tárgyalására Heller az emigráció előtt és azóta is számos írást szentelt. Engem azonban személyesen sokkal inkább érint, s elméletileg is inspirálónak tartom az életvilág szféráihoz kapcsolódó szabadság és szabadságok témakörét, amelyet annak idején fölvetett. Ma is izgalmas kérdések merülnek föl ennek kapcsán, többek között az individuális lét értelmében vett egzisztenciális dimenzió és a gyakorlati filozófia tág jelentésében értett praktikus dimenzió metszéspontjain kitapintható szabadság-igény és realitás-elv mentén. A gyakorlati filozófiai dimenzióban a realitás-elvet számba vevő attitűd nyomán felvetődő, egyszersmind az egzisztenciális létet érintő szabadságdilemmák, ennek esélyei és veszélyei, Heller sokrétű filozófusi alapállásának ez az emberközeli perspektívája megszólított annak idején, s ennek ma is van jelentős aktuális vonzata. Ezen tág elméleti háttér előtt fogalmazta meg az alábbi elvet: „A gyakorlati erkölcs – és nem a morál – az életvitel útjelzője”.⁷ S hogy az ember önmagából teremti meg a norma-és példaadót. A Heller állás-pontjából következő, személyesen megszólító szabadság-felfogás idő-szerűsége aligha kíván magyarázatot akkor, amikor az életvilág túlzott privatizálódásának és a közélettől való mérhetetlen távolságának gondjaival küszködünk. S ami akkor olyan lehetőségnek tűnt, amely a szabadság kis világaiban realitásra találhatott, mára mintha saját magunk által is őrzött börtönünkbe vált volna.

Heller koncepciója egy „objektív” szabadsághiányos világ szubjektív lehetőségeit feszegette, egy olyan életvitel kereteit fölvezetve, amely életvilág a szabadság megélhetőségének alternatíváját ígérte. Heller a társadalmi élet makrostruktúrái helyett a mikrovilágokat állította középpontba, abból kiindulva és arra rákérdezve, hogy ha a szabadság gyakorlása nem lehetséges a politika világában, s a munka sem a szabadság birodalma, ami az elidegenedés-vita egyik fontos tanulsága volt, akkor mégis miként lehetséges? Mert az nem lehet, hogy nem lehetséges. Heller számára a szabadság bizonyos foka és módja evidenciaként tartozott és tartozik az emberi léthez. Realitás-érzék és szabadság-igény párhuzamosan idézhette elő azt a belátást és törekvést, hogy a szabadságnak helye van, helye lehet és helye kell, hogy legyen a mindennapi élet közegében.

⁷ *A mindennapi élet*. Id. kiad. 330.

Ha a szabadság fundamentuma nem a politikai intézményrendszerben és a jogrendszerben van, hanem a konkrét egyének életvilágaiban, a mindennapi élet közegében, mint az 1970-es koncepció mutatja, akkor a szabadság mikrovilágai egyszersmind a makrovilág kereteinek megkérdőjelezését is magukban hordják, beleértve az adott politikai keretek kérdésessé tevését. Pozitíve pedig azt a markáns álláspontot jutatta kifejezésre Heller koncepciója, hogy az egyén individuummá válása folyamatában manifesztálódik a mindenkori szabadságfok: a személyiséggé válás a szabadság letéteményese és fokmérője. A szabadság e szubjektív dimenzióiról ma mintha megfelelkezne a magyar társadalom: Heller Ágnes koncepciója újra aktuális.

1.2. A MINDENNAPI SZABADSÁG-FOGALOM

Hogy Heller a szabadságot a mindennapi élettel összefüggésben értelmezi, nem független az egzisztencializmussal folytatott vitájától. Akkori álláspontja szerint az egzisztencializmus a mindennapit degradálja, a szürkével, a konvencionálissal azonosítja. Az eddigi filozófiai szabadságfogalmakban bírálja azt, hogy a köznapi szabadságfogalmat hamisnak, tévesnek ítélték, szabadságát pedig 'látszat' szabadságnak. Ezzel szemben hangsúlyozza: „... ez a fogalom nem 'téves', és szabadsága nem 'látszat'. A mindennapi élet szabadságfogalma egyszerűen kifejezi – méghozzá adekvátan fejezi ki – a mindennapi élet szabadságát.”⁸ A szabadságnak a mindennapi életbe való beépülése alapvető jellegzetesség a helleri koncepció szerint: ez az életvilágbeli integráció a mindennapi élet átalakításának és megemelésének lehetőségét nyitja meg. Erre Heller a nembeliség azóta zárójelbe tett terminusát használta. Ha a nembeliség ma már nem is érvényes kategória Heller számára, a szabadság mindennapi életbe való integrálhatóságának differenciált jelentésköréből azonban számos elem továbbra is megmaradt. Ezen túl a nembeliség, mint humanizálódás az elidegenedéssel szemben továbbra is értelmes perspektívát jelent a szabadság tematizálása számára. Ugyanis a filozófiai szabadságfogalmak, minden problematikusságuk ellenére, azt fejezték ki, ahová az emberiség nembeli fejlődésében eljutott.⁹ Ám a döntő kérdés mindig is az egyed szabadsága volt – a nembeli fejlődés szintjéről konstituálva. A görög, a keresztény és az újkori szabadságkoncepciókat veszi számba: Spinoza, Kant, Hegel és Marx szabadság-felfogását vizsgálja ebben a relációban.¹⁰

⁸ *A mindennapi élet*, 171.

⁹ Uo. 172.

¹⁰ Uo. 173.

Tanulságos és inspiráló az, ahogyan a mindennapi szabadságtudat lényegét megragadja: „A mindennapi szabadságtudat nem véletlenül az, hogy 'azt teszem, amit akarok'(...). Ha az egyed saját akarata szerint tudja magát az adott világban reprodukálni, akkor mindennapi életében valóban szabad is (...). Ha megfosztják földjétől, melyet művelni akart, ha megtiltják neki, hogy azt vegye feleségül, akit akar (...), akkor nem szabad a mindennapi élet vonatkozásában.”¹¹ A realitáshoz és a fenomének világához közelítő pozíció révén jut el az alábbi megállapításhoz: „a szabadság a mindennapi élet vonatkozásában sem 'abszolút' – ahogy egyetlen szabadság sem az. Lehetetlen, hogy azt tehessem mindig, amit akarok; mindennapi szabadságom határai ott húzódnak meg, ahol a személyiségem határai. Mindennapi szabadságom tehát mozgás a 'több' és a 'kevesebb' között.”¹²

A szabadságnak, mint szabadságoknak a felfogása, s a szabadság differenciált értelmezése ma is izgalmas kérdéseket érint: mi is szembesülünk mindennapjainkban azzal, hogy nem *a* szabadság van, hanem szabadságok vannak, s hogy a szabadság semmilyen értelemben nem lehet abszolút. Szabadság-tudatunk fejlesztése-csiszolása számára értékes észrevételeket találunk tehát ezeken az oldalakon.

1.3. AZ EGYED INDIVIDUUMMÁ VÁLÁSA, MINT A MODERN SZABADSÁG ELSŐDLEGES MANIFESZTUMA

Heller megfogalmazása szerint „Az individualitás fejlettsége az egyéni szabadság mértéke a személyiség szempontjából”.¹³

Heller – ahogy e definícióból is látszik - a modern világ egyedet, az individuumot állítja a szabadság-koncepció középpontjába, s ebben a keretben határozza meg a konkrét egyedet. Modernitás és szabadság korrelátumok az egyéni élet számára. Dinamikus mikrostruktúrák metszéspontján alakul ki az egyén életvilága, ami „állandóan új elsajátítási feladatokat” ad. Világa nem kész világ, hanem új „kis világot” választ magának, amely világot „komplexumok, rendszerek, szerkezetek” alkotják. „Így a világ 'keménységével' egész életében, napról napra meg kell küzdenie.”¹⁴ E kis világ alakítása egyben önmaga alakítása. „Ugyanis mindazokat az alapképességeket, alapeffektusokat és magatartásokat, melyekkel környezetemet meghaladom

¹¹ Uo. 172.

¹² Uo.

¹³ Uo. 328.

¹⁴ Uo. 20.

és az általam elérhető 'egész' világra vonatkoztatom, abban objektíválom – a mindennapokban sajátítom el. Így a bátorságot, – ha kisgyerekkorban be merek menni a sötét szobába –, az önuralmat – ha nem teszek minden ételt a saját tányéromra –, a feladatok megoldásának kényszerét és a sikerességén érzett örömet, egy létező közösség tudatát – pl. a családot”.¹⁵ Hozzáteszi: „ebben a környezetben elsajátított készségeim nélkül, környezeti objektívációim nélkül képtelen lennék emberi képességeimet magasabb formákban objektíválni. A mindennapi közvetít a nem mindennapi felé, s ugyanakkor az utóbbi előiskolája.” A mindennapi elsajátítása és az ebben való tevékenykedés révén alakul ki „az egyed sajátos arculata, személyiségének alapsztruktúrája.”¹⁶ A személyiség konkrét milyenségének kibontakozása távolról sem csupán a mindennapokban történik: a nembeli objektívációkban éri el kiteljesedését. Ide azonban a kivételek tartoznak. „Az emberek átlagára nézve (...) a személyiség egysége a mindennapi életben realizálódik (...). Az emberek nagy többsége számára a mindennapi élet 'az élet'. Ebben derül ki – Goethe szavaival élve –, hogy az ember 'mag-e- vagy héj'.”¹⁷

A mindennapi élet önmagán túllépő jelentőségét, vizsgálva, „számunkra valóságának” két típusát különbözteti meg Heller: a boldogságot és az értelmes életet. A boldogság „bornírt beteljesülés”, a pillanat boldogsága. A reneszánsz óta változás figyelhető meg. A kihívás abban áll, hogy „számunkra valósággá” kell tennünk egy változó, mindig új konfliktusokkal terhes életet. A modern ember életében ugyanis állandó a konfliktusokkal való szembenézés, így a boldogtalanság is. Goethe *Faustja* a boldogság helyett az értelmes élet víziójához jut. Az értelmes életet a „nyitott világ”, „új és új konfliktusok” megjelenése jellemzi. Az értelmes életet élő individuum mindig számot vet a világ új konfliktusaival, és ezekben bontja ki egyéniségét. „Az értelmes életet élő individuum fejlődésének csak a halál szab határt.”¹⁸ Ez az individuum „a mindenséggel méri magát”. S az értelmes élet elve demokratikus, mindenki számára járható út a modernitásban, szemben az életművészet arisztokratikus jellegével.¹⁹

¹⁵ Uo. 22.

¹⁶ Uo.

¹⁷ Uo. 23.

¹⁸ Uo. 332.

¹⁹ Uo.

1. 4. A PARTIKULARITÁS MEGHALADÁSA A SZABADSÁG KÖZEGÉBEN

A mindennapi élet szubjektuma az egyed, amely különböző viszonyokat alakít ki, működtet, megváltoztat, magán is munkálkodva ezzel. Az egyed először is partikuláris: partikuláris adottságok, diszpozíciók, nézőpontok jellemzik, amelyek veleszületettek, illetve amelyekbe beleszületik. További elem a partikuláris motivációk, amelyek nem velünk születettek. Nincs ember partikuláris motiváció nélkül.²⁰ Az irigység, a hiúság, a gyávaság, az egoizmus partikularitásunk megnyilatkozásai. Azaz tisztán nembeli affektusok nincsenek is.²¹ Az egyed hajlamos a partikularitás védelmére, amiben az énhez, illetve a mi-tudathoz való distanciátlan viszony jut kifejezésre.²²

Nincs egyed partikularitás nélkül, de nincs olyan egyed sem, aki soha, semmilyen formában sem emelkedett volna saját partikularitása fölé. Nem húzható tehát merev válaszfal a partikuláris egyed és az individuális egyed közé. Az individualitás: fejlődés, individuummá válás.²³ „Mikor motivációm-má válik, hogy magamat és világomat alakítsam (...), hogy saját képességeimet objektivációkká váltsam, és a nembeliség általam elérhető szféráiban kialakult képességeket, magatartásokat 'magamba szívjam' – akkor indulok meg az individuummá válás útján.”²⁴ „Az individuum – éppen a nembeliséghez való tudatos viszony alapján – *választhatja saját pusztulását, szenvedését is.*” Életének kontinuitást éppen az adhat, amit maga *választott*.

Minden egyednek van én-tudata, ahogy van tudása a nembeliségről is. Öntudata azonban csak az individuumnak van. Az öntudat a nembeliség tudatától közvetített én-tudat. Akinek öntudata van, az nem azonosul spontánul önmagával, hanem distanciája van önmagához. Az „ismered meg önmagad” régóta az individuummá szerveződés legfőbb parancsa.²⁵ Az indivi-

²⁰ Egyetlen kivételként Jézust említi. A Jézus-mítoszban az az individualitás fejeződik ki, amely a tiszta nembeliség reprezentánsa, s nincs partikularitása. Nincs benne sem irigység, sem féltékenység. Egyénien alkalmazza az érvényesnek vallott törvényeket. Halála az *ő* halála, *saját* sorsához tartozik. A keresztyénység sokszoros megújulási képessége ebben is rejlik. (Uo. 133.) – Heller Ágnes később a tisztességes embert állítja mintaként individuum-elmélete középpontjába. Itt is van erre utalás, *ex negativo*, a tisztességet nem ismerő egyén vonásaiban: ha valaki a tiszta partikularitás alapján valószínűleg meg az „azt teszem, amit akarok” szabadságát, akkor könnyörtelenül gázol át a másik embern, más embereken. (Uo. 178.)

²¹ Uo. 35.

²² Uo. 39.

²³ Uo. 40.

²⁴ Uo. 45.

²⁵ Uo. 46.

duummá válás során az ember tudatosan teremt mozgásteret saját partikuláris motivációi számára, szabályozhatja, esetleg el is vetheti ezeket. De korántsem vetheti el partikuláris adottságait, a partikuláris nézőpontot sem. „Az ember mindenképp előbb meg akarja találni helyét a világban, (*saját helyét*) és törekszik egy *számára* értelmes életre, ha nem is – mint ezt a hagyományos etika a köznapi gondolkodás szellemében mondani szokta – a ’boldogságra’.”²⁶

A partikularitás és az individualitás közötti különbségtevésben alapvető az alternatíva, illetve alternatíva-tudat és az autonómia, illetve autonómia-tudat megkülönböztetése. „Autonóm az a választás, melyben ’saját egyéniségem szükségességéből’ (Spinoza) választok.” Ami azt is jelenti, hogy „míg a partikularitás számára a sors valami felette lebegő hatalomként jelenik meg, az individuum úgy tekinti a sorsot, mint *saját sorsát*.”²⁷

A frónézis szerepe az individuum életében nem más, mint a mindenkori közép eltalálása (Arisztotelész). Ez az „egyénség készsége” a cselekvésformák kiválasztásában.²⁸ A partikularitásból ez hiányzik, hiszen semmi mást nem keres, mint reflektálatlan énje fenntartását. A partikularitás igénye a konfliktusmentes élet; szereti magát abban a világban jól érezni, ahol éppen van, alapkategóriája a gond. Az individuum önmagát és a világot sem fogadja el úgy, ahogy van. Konfliktusba kerülhet a világgal, önmagával. Nem gondja van, hanem felháborodik – íme, az újbaloldali hatás egyik jellegzetes megnyilatkozása Hellernél.²⁹

Az individualitás erkölce – a pusztán mindennapi életben is – nem merül ki a szokáskövetelmények gyakorlásában. Az egyén kialakít egy érték-sorrendet, amelynek vezérfonala a nembeliséghez való viszony. Ennyiben az erkölcsi individuumban valóban él valamiféle kategorikus imperatívusz.³⁰ Az erkölcs alapfunkciója a pusztán partikuláris motivációk kanalizációja, aminek révén az erkölcs a nembeli intenciót a köznapi szabadság részévé teheti.³¹ Innen nézve a köznapi szabadság akkor válik – mindennapi sajátosságát meg nem szüntetve – nembelivé, akkor humanizálódik, ha az emberek mindennapi életének „akarata” nem áll konfliktusos viszonyban a nembeli fejlődés értékeivel.

²⁶ Uo.

²⁷ Uo. 47-48.

²⁸ Uo. 49.

²⁹ Uo. 51.

³⁰ Uo. 124-125.

³¹ Uo. 178.

Az utolsó fejezet témája a személyiség a mindennapi életben. Az individuum, mint magáértvaló személyiség kimunkálása a szabadság gyakorlása révén lehetséges. Heideggerhez kapcsolódva, azt az álláspontot képviseli, hogy a mindennapi életnek valóban van affinitása az elidegenedéshez, hajlamos az elidegenedésre. De nem szükségképpen: lehetséges az egyén nemhez méltó beteljesedése a mindennapi szférán belül is. Ha bornírt beteljesedés is ez, de egyúttal példakép lehet minden humanizált mindennapi életvitel számára.³²

Ekkor Heller az objektív elidegenedés meghaladásának szükséglete mellett kardoskodik, ami mint az individualitássá válás szükséglete létezik. „Ez nem jelenti azt, hogy a mindennapi életet élő ember ’filozofikusan’ éli életét, tehát hogy valami homogén médiumot varázsolna abból. De egy bizonyos szempontból mégis homogenizálja, amennyiben tudatosan hierarchizálja azt.”³³

Az egyéni élethierarchia konstituálása a szabadságfok fontos jelzője. „A heterogenitás megmarad ugyan, de minden cselekvésnek megvan a „helye” a tudatosan megkonstruált helye az ember életében.” Ezzel az emberi élet egységessé válhat.³⁴

A szabadság, az individualitás és ezeknek a mindennapi élettel való összefüggése Heller koncepciójának tartópillérei. A magáértvalóság a szabadság terminusa, amely azt a szabadságot fejezi ki, ami az emberiség az adott korban elért. Az individualitás fejlettsége ugyanezt az egyéniség szémszögéből fejezi ki, ami nem más, mint az egyéni szabadság mértéke a személyiség szempontjából. A magáértvaló személyiség – az individualitás – működési és megnyilvánulási tere korántsem csupán a mindennapi élet, hanem az élet általában, melynek a mindennapi élet bázisa és tükörképe.³⁵

A modern szabadság nagy nyertese tehát Heller számára ekkor az individuum.

³² Uo. 323-324.

³³ Uo. 325-326.

³⁴ Uo. 326-328.

³⁵ Uo. 328-329.

II. SZABADSÁGDILEMMÁK A GLOBALIZÁLÓDÓ VILÁGBAN

Heller Ágnes 1978-ban megjelent *Az ösztönök. Az érzelmek elmélete* című kötetének utószava az alábbi címet viseli: *Az emberi szenvedésről*.³⁶ Ebben a pár oldalas szövegben izgalmas gondolatokat vet föl a szerző, amelyek meglepő rokonságok mutatnak föl Hans Jonas egy évvel később megjelent könyve koncepciójával.³⁷ A felelősség-elv újraértelmezése, a jövő etikájára bejelentett igény, a kanti kategorikus imperatívusz átértelmezése a fenntartható fejlődés követelménye szerint jelzi a gondolati rokonságot Hans Jonas koncepciója és Heller Ágnes álláspontja között.

Heller antropológiai háttérű személyiségetikai megfontolásokból indul ki. Ennek az írásnak a témája a fájdalom és a szenvedés megkülönböztetése és összekapcsolása, s ennek a fogalom-párnak az alkalmazása a szabadság-elvre épülő nyugati európai civilizáció kereteit túllépő, egyre nagyobb méreteket öltő globális problémák kezelésében.

A fájdalom emberközi kapcsolatainkat jellemzi: jelzi, hogy e kapcsolatokban valami „nincs rendben.” Ez a jelzés egyúttal kettős imperatívusz is: „segíts magadon”, „segíts másokon”.³⁸ A fájdalomban ugyanis mindig benne van a segítség lehetősége. Ebben megmutatkozik, hogy Hellernél a segítség lehetősége és imperatívusza nem a felelősség racionalitása felől érkezik, mint Jonasnál vagy választott nagy elődjénél, Kantnál, hanem eleve interiorizált eleme belső világunknak, érzelmi háztartásunknak.

Ugyanakkor a fájdalom és a segítség összekapcsolódása racionális aktusokhoz kötődik, ennyiben a segítség a szabadság (a választás) terrénuma is:

³⁶ Heller Ágnes: *Az ösztönök. Az érzelmek elmélete*. Id. kiad.

³⁷ Hans Jonas: *Das Prinzip Verantwortung*. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a. M. 1979. – Jonas a jelenkori alkalmazott etika egyik úttörője. A „jövő etikájáról” szól ez a munkája, amely az eddigi etika „kiegészítése” kíván lenni, amely a technikai civilizációban lévő etikai kihívások megválaszolására nem alkalmasak. Új kategorikus imperatívusz kíván lenni az a követelése, miszerint cselekedj úgy, hogy cselekvésed következményei összeegyeztethetők legyenek az ember valódi földi életének fenntartásával. Ennek az etikának a feladata komplex fejlődési pontok értékelése, amelyek ökológiai, ökonómiai, jogi, politikai és szociális költségekkel, kihatásokkal, rizikóval és bizonytalanságokkal járnak. Az emberiség túlélésének biztosítása a végső cél, szemben a szabadság, az igazságosság követelményeivel. Lásd ehhez: Micha H. Werner: *Hans Jonas' Prinzip der Verantwortung*. In: *Bioethik*. Eine Einführung. Hrsg. Marcus Düvell und Klaus Steigleder. Frankfurt a. M. 2003. 41-56. – H. Jonas művének új kiadása kapcsán recenzió jelent meg a FAZ-ban, 2009. február végén, amely a Heller Ágnessel együtt megélt tokiói repülőúton került a kezembe. Ez egy friss bizonyíték számomra arra nézve, hogy érdemes lenne Heller gondolatait Magyarországon rehabilitálni. Kár, hogy a tiszteletére rendezett szegedi konferencián erre nem került sor.

³⁸ Heller Ágnes: *Az ösztönök. Az érzelmek elmélete*. Id. kiad. 417.

„De a fájdalom ott és akkor alakul ki, ahol a cselekvés vagy a cselekvéstől való tartózkodás már eleve *akaratlagossághoz* kapcsolódott, *választáshoz* kapcsolódott. A fájdalmat az individuum viszi be a saját világába és a mások világába... Belőle fakad, az ő sorsa.”³⁹ A fájdalom és a segítség mint az érzelmi háztartás komponensei az egész személyiséghez, így a racionalitás világához is tartoznak. A felelősség magunkkal és másokkal szemben, illetve a szolidaritás a tudatnak, az énnak, a belső világnak egyszerre emocionális és intellektuális közege, valamint az egyéni morált eleve meghaladó erkölcsi szféra találkozási pontján artikulálható.

A *szenvedés* ezzel szemben olyan fájdalom, mely teljességgel *kívülről szakad rám*. Nem függ akaratomtól, döntésemtől, választásomtól. „A szenvedést legfeljebb *elviselni* tudjuk”.⁴⁰ Bár a szenvedés nem a belső világ komponense, mégis interiorizálható. Erre a fájdalom tesz bennünket szubjektíve, azaz antropológiailag-érzelmileg képessé. A szenvedés külsődlegessége, a globalizált világunk bajai, rettenetei személyesen érinthetnek bennünket, éppen a fájdalom által kiváltott szenzibilitásunk révén. Ez az antropológiai-érzelmi megnyilvánulás akarattá, cselekvéssé transzformálható. Emocionális alkattunk, morális fantáziánk és beleélő képességünk révén és az ezek által képződő felelősség-tudatunk következtében osztozhatunk mások bajaiban. sajátunkká tehetjük a rajtunk kívül álló fenyegetettséget. Ezáltal a nyugati civilizáció egyéne is ki van szolgáltatva a szenvedésnek, bár nem feltétlenül szó szerint, mert pl. nem sújtja éhínség és háború. De a „szuperbomba” mindnyájunkat fenyeget, írja Heller a hetvenes évek második felében.

Nagyon érdekes eleme a szövegnek Hellernek *A mindennapi élet* koncepciója egyes elemein gyakorolt kritikája. Mondhatjuk azt, hogy „az emberiség váljék individuummá.” Ezt mondta ő maga is *A mindennapi életben*. De most azzal szembesül, hogy „az emberiség többsége szenved, és ez a szabadságot más dimenzióba helyezi. „És mondhatjuk-e az éhhalállal küszködőknek, az elnyomásnak és háborúknak alávetetteknek, azoknak, akik sosem döntenek, akikről mindig mások döntenek, mondhatjuk-e a szenvedőknek: váljatok individuumokká?”⁴¹ Vagyis Heller túllép a korábbi kérdéseken, de úgy, hogy azok nem veszítik érvényüket, ám az érvényesség határai módosulnak a differenciálódó problémalátás és problémakezelés következtében.

Arra a következtetésre jut, hogy „A humanitás eszmevilága önmagában nem elegendő. Ugyanis az emberiség többé nem elvont eszme, hanem *prob-*

³⁹ Uo.

⁴⁰ Uo.

⁴¹ Uo.

léma, és ezzel konstitutív eszmévé kell válnia. Az individuummá válásnak (...) ma feltétele az, hogy az emberiség az individuum számára konstitutív eszmévé – problémává – váljék⁴².

A marxi narratívával, a nembeliség eszmevilágával való szakítás és egy új látásmód körvonalazódása zajlik ekkoriban Heller filozófiájában. A „probléma” terminusa, ami itt a nembeliség eszméje helyére lép, nem tudományos, nem tisztán racionális természetű. A probléma a gond személyessé transzformálása azok részéről, akik maguk közvetlenül (még) nem érintettek ezen gondokban. Hogy miért osztják meg mégis másokkal azok gondjait? Azért, mert szabad egyének, individuumok. A személyiség döntésén alapul az imperatívusz: Az emberiség szenvedésének fájdalommá kell változnia. „Segíts magadon”- „segíts másokon”. A fájdalommá változás, mint a fenyegetettség személyessé válása egyben a felelősség és a szolidaritás interiorizálása. A nembeliség eszméjével való leszámolás a globalizálódó világ gondjaival való szembesülés révén Heller szabadságkoncepciójának új dimenzióit nyitja meg.

Az új – a Jonaséhoz hasonlóan kandinánus, de az individuum-centrikuság miatt tartalmilag a Jonasétól eltérő – imperatívusz így hangzik: fájdalomkká kell tenni a szenvedést. És meg kell szüntetni a szenvedést. Ez a mai ember *elsődleges feladata*. És sosem volt még feladat ilyen nehéz. Mert sosem volt még ilyen nagy a veszély. A szuperbomba az emberiséget kiirtással fenyegeti. A születés utáni időben az alultápláltság irreverzibilis kárt tesz az agyfejlődésben. Ma a föld minden tíz gyermeke közül hét alultáplált. A szenvedést fájdalommá, a még külsőnek tűnő globális problémákat személyessé kell tennünk, hogy az emberiség ügyében involválva lehessünk. „Segíts másokon” – segíts magadon”.⁴³

Úgy vélem, ez a szöveg sokkal többet érdemel, mint hogy a feledés leple burkolja továbbra is. Heller Ágnes gondolkodása nyitottságának és előrelátó képességének fontos dokumentumára lelhetünk benne, amely mára még inkább égetővé vált problémákra irányítja a figyelmet. Heller arra figyelmeztet, hogy a modernitás fejleményeinek nem csak nyertesei lehetünk, hanem vesztesei is. A globalizálódó világ fenyegeti, veszélybe sodorja a modernitás vívmányait, az individualitást és a szabadságát. Jonas egy évvel később megjelent munkájában már *expressis verbis* a szabadság fölé helyezi a fenntartható fejlődés biztosítását. Talán nem lenne még késő e két figyelmeztetésen elgondolkodnunk.

⁴² Uo. 418-419.

⁴³ Uo. 419.

ÖNKÉNY ÉS SZABADSÁG KÉRDÉSE A TITUS ANDRONICUSBAN

GYENGE ZOLTÁN

A szabadság kérdéséről a filozófia röpke két és félezer éves történetében annyi minden elhangzott, hogy erről újat mondani szinte lehetetlen. Ezért kíséreljük meg egy aspektusát kiemelni, hagyni néhány tételt felcsendülni, Shakespeare-t segítségül hívva néhány szabad variációt elhelyezni, hogy aztán minden bölcs következtetés nélkül ne lezárjuk, hanem csak félbeszakítsuk az erről való elmélkedést. Shakespeare kapcsán pedig – folytatva az igazságosságról szóló elmélkedést¹ – a Titus Andronicusban, most ugyanazt a szabadság oldaláról vizsgáljuk.

NYITÁNY

„Az igazi szabadság (*die wahre Freiheit*) egy szent szükségszerűséggel (*heilige Notwendigkeit*) van összhangban, ilyesmit érzünk mi az igaz ismeretben, mivel a szellem (*Geist*) és a szív (*Herz*) csak a saját törvényei szerint kötött, és önkéntesen igenli azt, ami szükségszerű.”² – írja Schelling a *Freiheitsschrift*ben.

Nem csinálhatunk úgy, hogy ne emlékeznénk meg ma arról, hogy éppen 200 éve jelent meg a „Szabadságírat”, amelynek megítélése oly sok vitát váltott ki a szakirodalomban, de kétségtávol Schelling egyik legismertebb műve. Martin Heidegger a következőképpen ír erről a könyvről: „1809-ben jelent meg Schelling értekezése a szabadságról. Ez a könyv Schelling legnagyobb műve, és egyben a német és nyugati filozófia legmélyebb írása.”³ De ugyanígy vélekedik *von Balthasar*, aki egyenesen a „német idealizmus titáni alkotásának” tartja.⁴ Mások szerint viszont szerkesztetlen (*formlosig*),⁵ tagolatlan, s ez annyira nehézzé teszi a gondolatmenet követését, hogy helyen-

¹ Vö. Lábjegyzetek Platónhoz 7. *Az igazságosság*. Szeged, 2009.

² Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und damit zusammenhängenden Gegenstände*. (FS.) Berlin, Union Verlag 1982. 184. o.

³ M. Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Tübingen, 1971. 2. o.

⁴ H.von Balthasar: *Apokalypse der deutschen Seele*. Bd.I. Salzburg / Leipzig 1937. 240. o.

⁵ Jörg Jantzen: *Die Möglichkeit des Guten und des Bösen*. (UWF) 61. o.

ként azt sem tudjuk: vajon Schelling pontosan érti-e azt, amiről beszél. Ugyanakkor véleményem szerint a teodícea által inspirált gondolatokat külön lehet választani attól, ami a szabadság igazi lényegéről szól. Ennek pedig kvintesszenciáját a fenti kezdőmondat fejezi ki a legpontosabban.

I. TÉTEL

Hegel szerint az öntudat önállósága és önállótlanága azon múlik, hogy miként viszonyul egyik, illetve másik öntudat az élet és a szabadság kérdéséhez. A kiindulópont a harc, harc az *elismerésért*. A küzdelem célja az egyiknek a másik fölé helyezése, az elismertség kivívása. Ha az óvodában azt látjuk, hogy az egyik gyerek mondjuk azért, hogy vezető szerepre tegyen szert, fölényeskedni kezd a másikkal szemben, akkor ott az elismerésért vívott küzdelem zajlik. És ez a küzdelem zajlik napról napra, hol kifinomult, hol egyre primitívebb formában. Az emberiség óvodájának színpompás kora különös rafináltsággal képes ezt a küzdelmet megfejezni, néha-néha azt az érzést keltve, hogy gyengeelméjűek viszályával állunk szemben. A hegeli úr és szolga viszony a mindenáron az *élethez* való ragaszkodás és a *szabadság* melletti végletes kitartás emblematiszus küzdelme. Az úr az, aki kockára teszi életét a szabadság kedvéért, és nem fogadja el a pusztá, vegetatív létezését, a szolga viszont behódol, az élet oltárán feláldozza a szabadságot. Ettől lesz az első elismert, míg a másik elismerő, önálló és önállótlan öntudat. Hegel pontosan látja, hogy a szolgaság a szabadságról való önkéntes lemondás (alapuljon az konformizmuson, józan belátáson vagy egyszerűen gyávaságon), azaz az, amikor az ember önmagát szolgaként gondolja el, és így is érzi jól magát. A szolgaság sokszor kiegyensúlyozott, békés nyugalmat ad – gondoljunk csak a hosszú házasságokra – hogy el ne feledkezzünk a nagy dán mesterről, sokszor nehéz is megválni tőle. De ha itt tartunk, idézzük őt, aki ennek elismert szakértője: „...a nő a férfi veszte, és az is marad, mihelyt tartós kapcsolatot létesítünk vele. Vegyünk egy fiatalembert, aki olyan tüzes, mint egy arab telivér (talán csak nem magára gondolt? – GyZ), de ha meg-nőszik, máris elveszett.” Azaz elvesztette a szabadságát, nem csaponghat kedvére, hanem jámbor barom módjára igába hajtja a fejét. Önkéntesen. És mi történik ezután? Kierkegaard így folytatja: „A nő először büszke, aztán gyenge, aztán elájul, aztán a férfi is elájul, aztán elájul az egész család.”⁶

Az ájulat gyöngéd gyönyörében olyan jó feküdni, nem felkelni, hanem csak és kizárólag elfeküdni. Mert minden mozdulat kockázatos. És milyen jó és kényelmes mindig engedelmeskedni, mindig ugyanazt gondolni, mint

⁶ Kierkegaard: *Vagyis-vagyis*. Fordította Dani Tivadar. Budapest, Gondolat 1978. 378. o.

mások, vagy egyszerűen – Nietzschével szólva – csendesen ülni a mocsárban, és vígan brummogva erénynek tartani azt.

A szabadság és az élet nem csupán konfliktusba kerülhet egymással, hanem szükségképpen konfliktusba is kerül. A legélesebb élethelyzet, amely a történelemben folyamatosan ismétli önmagát, ahogy azt Hegel nagyon pontosan megmutatja. És hozzátehetnénk Hegelhez: nem csupán a szabadság áll szemben az élettel az egyik oldalon, hanem az emberi méltóság is, pontosabban: a méltó élethez való jog, hiszen lehet olyan helyzet, amikor az ember szívesebben lemond az életéről, minthogy feláldozza az emberi méltósághoz, a szabadsághoz való jogát.

Ez áll tehát az egyik oldalon: szabadság vagy élet – de úgy is mondhatnánk: a szabad élethez való ragaszkodás, vagy a szabadságról való lemondás, amely persze paradox (vagy nem is annyira paradox módon): az emberhez méltó élet feladását is jelenti. Mennyiben jelent ez azonban szükség-szerűséget?

II. TÉTEL

Schelling azt mondja, hogy „ha a föld elpusztulna, Shakespeare műveiből újjá lehetne teremteni.”⁷ A drámák mindig pontosan mutatják a szabadság helyét az események sodrában. Shakespeare tagadhatatlanul ennek egyik legnagyobb mestere, és ezt Schelling egészen pontosan látja. Sőt – tehetjük hozzá nyugodtan – ez ennél több: Shakespeare egyszerűen egy új mitológiát is teremt.

Nem véletlen tehát, hogy drámáinak két legfontosabb területe a *mitológia* és a *történelem*. A történelem (gondoljunk akár a királydrámákra) mindazt képes felszínre hozni, s ezzel a nézőt megrendíteni, amit a görög mítosz magában hordoz, s amit az az antik nézővel is megtett. Teljesen hiányzik viszont belőle a *vallási mítosz*. És az is, ami a görög tragédiákban annyira meghatározó: a *sors*.

Schelling szerint a shakespeare-i drámákban a sors helyét a *jellem* veszi át. A jellem jelenti a leküzdhetetlen fátumot, ami nem szabadságként, hanem *választott* szükségszerűségként jelenik meg. „Macbethet egy pokolbeli látomás csábítja gyilkosságra, de ebben nincs benne a tett semmiféle objektív szükségszerűsége, Banquo nem engedi, hogy a boszorkány hangja rászedje, Macbeth azonban igen. Vagyis a jellem az, ami dönt.”⁸ És nem a sors. A sors nem kísért, a boszorkák igen. Vagy Hamlet apjának szelleme. Nem lenne

⁷ W.J. Schelling: *A művészet filozófiája*. Fordította Zoltai Dénes. Budapest, Akadémia 1991. 117. o., 411. o.

⁸ W.J. Schelling: *A művészet filozófiája*. 409. o.

muszáj hinni neki, ahogy Hamlet maga is kételkedik, töpreng, majd empirikus bizonyosságot akar szerezni, hogy döntenie tudjon. És dönt. De ha a kétely erősebb lenne benne, ha rögtön az elején elhessegetné az imposztor poltergeist „szellemeskedéseit”, és nem az apját ismerné fel benne, akkor Hamlet vígan élhetne Claudius kellemes királyságában, feleségül vehetné Ophéliát, gyermekeket nemzhetne neki. Ophélia pedig jó háziasszony lehetne, egyre csak szülne és szülne, kissé el is hízna, de mindig tompa kíváncsisággal várná haza urát a munkából, csatából, kuplerájából. Boldogan élnének a boldog egyneműség szürke ködében. Lássuk be, ezt kevésbé fogadná színházi ováció. A cím lehetne mondjuk: Hamlet a boldog családapa.

De vissza Macbeth-hez. A kiszemelt alany maga dönt, hogy gazember lesz, főként ha ebből úgy melleleg egy királyi korona is „leeshet”. A bűn szükség-szerűsége ezért a jellemben rejlik. Nem a sors, hanem a nemezis uralkodik, a bosszúvágy, mely mindegy hogyan, de eléri célját. A vér és öldöklés, a kín és a bűnhődés, de az ármány és cselszövés is sokkal fontosabb szerepet játszik (érdekes, erre Schelling nem tér ki), mint korábban bármikor. Éppen a sors helyett fellépő nemezis indokolja azt, hogy itt a szereplők maguk döntenek. Ahogy Hamlet is, hogy rálép a végzetes útra. Nem úgy a sorsa ez, mint Antigonéé, Oidipuszé vagy Agamemnoné. Választása – bármelyikről is legyen szó – szabad választását követően a szükségszerűség választása, legalábbis annyiban biztosan, hogy azt követően nincs visszaút, nem térhet le róla. Ha nem térhet le, akkor mi hát a szabadság és miként vagyok én szabad?

III. TÉTEL

Shakespeare egyik leginkább vitatott műve – a már említett igazságosság kapcsán vizsgált – Titus Andronicus. Legyünk őszinték: ez egy horror-dráma, amelynek már az olvasásakor könnyen rosszul lehetünk. Nem csak a vér (van az Shakespeare-nél máshol is), nem csak az öldöklés (szintén van ilyen), hanem leginkább a magát abszolút szabadnak elgondoló, istennek vélő gazság féktelen tobzódása az, amely igen-igen ellentétes érzelmeket válthat ki belőlünk. Így méltán kérdezhetnénk: miért éppen a Titus Andronicust választja az, aki a szabadságról valamit mondani akar, mivel ez a mű sokkal inkább a szabadság, mégpedig az emberi szabadság végtelen hiányáról szól? Nos, éppen ezért. A szabadság tobzódása, a szabadság túlhajtása vezet el a legnagyobb szolgáshoz – ahogy azt Platón nagyon pontosan kifejti *Az államban*. A félreértelmezett szabadság révén a szabadság végtelen hiánya a legmélyebb tapasztalat, amely a vizsgálódást éppen a szabadság irányába vezetheti. Ahogy – idézzük Kierkegaard-t – a végtelen semmi megtapasztalása (ezt nevezi rezignációnak) vezet el a végtelen minden tapasztalatáig.

Ha epikusan kellene összefoglalnunk a történeteket, már attól is rosszul lennénk. Titus Andronicus ugye visszatér Rómába, és bár magához ragadhatná a hatalmat, átadja azt Saturniusnak. A jog és a hagyomány uralkodik az egyébként „erkölcs őrének” nevezett Andronicus felett. Olyannyira, hogy amikor a saját fia kerül szembe a szerinte helyes erkölccsel, gondolkodás nélkül ledöfi. S amikor el akarják temetni, szemére hányva elhamarkodott tettét, csak annyit mond: „E sírban nem nyugodhat! (...) Itt csak Róma szolgálói és hősei nyugsznak a sírban, nem levágott csürhe.”⁹ Ha Andronicus egy félreértelmezett erényesség rabja is, akkor is kitart álláspontja mellett. Vele szemben Aaron, a mór (miért is ne az lenne?) egyenesen élvezetét leli a gonoszban, szövetkezve Tamorával, akinek gyermekét Andronicus egy háborús szokás szerint megöli, de akit a császár magához emel, amit az ki is használ arra, hogy bosszút álljon a kiontott vérért. Ebben Aaron, aki kedvét leli mindabban, ami rossz és gyűlöletes, készséges partnere. Ő biztatja fel Tamora gyermekeit, Demetriust és Chiront, hogy Laviniaért, Titus Andronicus szépséges lányáért, ne szerelemmel, hanem erővel küzdjenek, de előbb – úgy en passant – lemészárolják a császár fiát, aki ugyancsak Lavinia szerelme. Lavinia kérleli Tamorát, hogy ne engedje át testét fiai kéjvágyának: „Ments meg kéjüktől, mely a gyilkolás kéjénél rosszabb.” Amire a válasz: „Így jó fiaim jussát rablom el; / Nem, élvezzék csak tested kéjeit.” Akik meg is erőszakolják Laviniaét annak rendje és módja szerint, majd, hogy ne tudja elmondani, ki tette, kivágják a nyelvét, és levágják kezét. A következő, Laviniahoz intézett párbeszéd magáért beszél: Demetrius: „No, mondd el, ha nyelved szólni tud, Ki bántott és nyelved ki tépte ki.” Chiron: „Mit érzel és mit gondolsz, ird le csak, ha az írást engedik csonkjaid.” Majd: „Az ő helyébe felkötném magam!” Demetrius: „Ha hurkot kötni megvolna kezed.” Majd bevádolják Andronicus fiait hamis gyilkossággal, mire Aaron felajánlja az apának, hogyha levágja a karját, akkor fiait visszakapja, Titus belemegy, Aaron le is vágja a kezét, majd elküldi neki fiai fejét és levágott kezét azzal, hogy a császár visszaadja, mert már nincs rá szüksége.

És a bosszú, az sem kevésbé kegyetlen. Tamora két elfogott fiának mondja Andronicus: „Halljátok, cenkek, mily kín vár reátok; / Torkotok elnyesni van egy kezem, / Míg Lavinia két csonkja között / Tálban fogja fel bűnös véretek. (...) „A véretek péppé gyúrom össze, / Abból adok majd rájuk borítást, / Rút fejeteiből két pástétomot, / Hogy az a szajha anyátok, az ebszem, / Lenyelje sarjait.” Mít szépítsük, Andronicus ízletes ételt készít a gyerekekből, majd anyjuknak feltálalja a saját fiait lakomára. És itt be is fejezem a rémtettek taglalását, folytatódik még, de ízelítőül ennyi bűven elég belőle.

⁹ Shakespeare: *Titus Andronicus*. I. felv. 1. szín (Vajda Endre fordítása)

Egy bizonyos. Itt is a karakter dönt és nem a sors, még akkor is, ha utólag esetleg sorsszerűnek érzékeljük. Tamora, Aaron és a császárnő fiai gonosztevők. De a gonoszban szabadnak magát egyedül Aaron, a mór érzi. Ő tobzódik abban, hogy „azt tehet, amit akar, és akkor teheti, amikor akarja”. Úgy érzi magát, akárcsak egy isten. Mindent szabad, minden megengedett, semmi következménye nem lesz a tettének, nem kell figyelnie erkölcsre, törvényre, az csak a bamba barmoknak való. Andronicus ezzel szemben a *ius* és a *mos* embere, dicső őre, nemes felvigyázója, aki még a családi kötelekeket is feláldozza Róma erkölcsének az oltárán. Aaron viszont nem immorális, hanem amorális, számára az erkölcs egyáltalán nem létezik, míg vele szemben Titus Andronicus az erkölcs rabja. Még bosszújában is annak erkölcs szerinti jogosságát állítja, mintha nem lenne tökéletesen mindegy, mintha bármi is felhatalmazná arra, hogy emberekből készítsen ebédet. A jog ezt biztosan nem engedi, kétem, hogy az erkölcs is engedné. Aaron ezzel szemben a gonosz, s mint ilyen magát az erkölcsöktől szabadnak érzi. Tagadja mindazt, mi jog vagy szabály, rend vagy törvény, kivéve a saját cselekedetei által kiszabott rendet, a saját maga által kreált törvényt. Hisz azt mondja: „Úgy ám, oly könnyen műveltem ezer / Rémtettet, mint más leüt egy legyet; / És szívem nem kínozza semmi más, / Csak hogy tízannyit már nem tehetek.”¹⁰

FINÁLÉ

Egy valami hiányzik ebből a világból: a legfőbb, emberen kívüli vonatkoztatási pont: Isten.

Visszatérve az első hasonlathoz. Mi van akkor, ha a gyerek nem azért fölényeskedik a másikkal szemben, hogy annak elismerését vívja ki, hanem azért, hogy az óvó néniét? Az uralom és a szolgaság viszonyrendszeréből ez hiányzik. Isten és a vallás kérdése Hegelnél más összefüggésben fordul csak elő. Ahogy Káin és Ábel sem egymással szembeni elismerésért küzd, hanem azért, hogy Isten vagy egyiküket vagy másikukat ismerje el, ami persze áttételesen visszahat az egymással szembeni elismerésre is, úgy joggal vetődik fel a kérdés: lehetséges-e egyáltalán bármi érdemlegeset mondani az emberi cselekvések mozzgórugójáról, annak hatáiról úgy, hogy nem vesszük figyelembe a végső vonatkoztatási pontot?

Schelling szerint a válasz egyértelmű: nem. A Titus Andronicusból hiányzik minden vonatkoztatási pont. Pontosabban a viszonyrendszerek *causa sui* működnek, ezért horrosztikus az egész mű, az önkény, az egymással szembeni kontrollálatlan erőszak ural el mindent, mindenki azt teszi, amit akar, és

¹⁰ V. felv.1. szín

amire erőhatalmánál fogva képes. Sajátos helyzet: a viszonyrendszer önmagától való működtetése nem csupán az istenvilág létezésének a hiányát jelenti, hanem megszünteti, az egymással szembeni erőszakoskodáson keresztül kioltja a jog és erkölcs rendszerét. Titus Andronicus és Aaron – vélekedjünk bár úgy, hogy az első erőszakoskodása jogosabb, mint a másiké, hiszen éppen az váltja ki belőle – akkor is egyaránt kívül áll minden isteni és emberi renden. Cselekedeteiket, mérhetjük különböző súllyal, és nem is lehet középük egyenlőséget tenni, sokkal inkább alapul az emberi önkényen, mint az emberi szabadságon. A Titus Andronicus zsenialitása éppen abban áll, hogy a benne szereplő egyének egy zsarnoki kényszerrel és az egyéni önkénnyel szemben látszólag a saját szabadságukat állítják, itt még sincs szó szabadságról, senki sem szabad, mindenki az önkényhez kötött – ha esetleg érthető is dühe – a szabadság végtelen hiányát képezi le. Visszatérve Schellinghez. Nem véletlen, hogy „igazi szabadság”-ról beszél, azaz nem általában a szabadságról, hisz önmagában az értelmezhetetlen. Az „igazi szabadsághoz” szükségeltetik még valami. Valami a „szent szükségyszerűségből”. És tegyük hozzá: ezt *érteni* és *érezni* kell egyszerre, amit a szellem (*Geist*) és a szív (*Herz*) együttesen képes kifejezni. És igenelni, azaz szabad választás eredményeként. Hisz csak a saját törvényei szerint kötött, és *önkéntesen*, azaz saját szabad és tudatos választása alapján igenli azt, ami szükségyszerű, vagy pontosabban: ami éppen ebben válik szükségyszerűvé – számára. Nem áll ez túl messze attól a gondolattól sem, amely szerint a szükségyszerű kapcsán nem szabad elfeledkeznünk arról, – ahogy Kierkegaard írja –: hogy maga a szükségyszerű is egy „szabadon ható okban gyökerezik”, ami rémületesen közel áll ahhoz az elgondoláshoz, hogy a „történelem istennője az önkény” (Schelling). Ami alapján semmilyen törvényszerűség alapján nem számítható ki *előre* a történelemben, hogy mi fog történni. Mert nem az esemény maga, hanem az abból levont következtetés csalhat meg bennünket, az hogy a szemlélet a távolság (térbeli / időbeli) miatt eleve elrendeltnek látja azt, ami eredetileg szabadon ható okban gyökerezett.

Titus Andronicus nem érti a gonoszt, pontosabban a probléma éppen az, hogy meg akarja érteni, ami persze nem sikerül. Azt akarja megérteni, ami értelmezhetetlen, legfeljebb csak megtapasztalható. Azt akarja etikailag magyarázni, számon kérni, felelősség elé állítani, ami kívül áll minden etikán. Nagyon tanulságosak Aaron utolsó szavai: „Miért hallgatsz düh? Harag, néma vagy? / Nem vagyok gyermek, hogy silány imával / Bánjam meg, amit tettem, a gonoszt.” Majd ezzel fejezi be: „Ha tettem életemben bármi jót, / Teljes szívemből szánom-bánom azt.”¹¹

¹¹ V. felv. 3. szín

Aaron az ártatlanságot – eléggé „kierkegaardianus” módon – a gyermekhez társítja. Ő viszont férfi, akihez nem méltó semmi, ami a gyermekhez köthető. Így az ártatlanság sem, mert az a tudatlansághoz kapcsolódik. Egyet biztos nem állíthatunk, hogy Aaron esztelen módon gonosz. A gonosz nem feltétlenül esztelen. Aaron – ahogy a fentebbi szavak is mutatják – tudatosan vállalta a gonoszt. Nagyon is eszénél van, ugyanakkor irracionális a világ számára. Soha nem fog ésszerű magyarázatot adni a tetteire, egyszerűen azért, mert nincs, és nem is tűri, hogy azt keressék benne. Tamora más. Az ő eszét valóban elvette a bosszú, vakká tette, ezért ő sem fogja megmagyarázni, hogy miért hagyta, hogy gyermekei meggyalázzák, undorítóan megcsonkítsák Titus lányát, mert arra megint nincs magyarázat.

* * *

Ez az egész egy negatív lenyomat. A szabadság negatív lenyomata. Arról, ami nincs-ként van. Arról, ami – tulajdonképpen mégiscsak van és lesz mindig is.

A SZABADSÁG HORIZONTJAI GADAMER HERMENEUTIKÁJÁBAN

LOBOCZKY JÁNOS

A cím bizonyos értelemben meglepőnek tűnhet. Egyfelől ugyanis azt mondhatjuk, hogy Gadamer hermeneutikai filozófiájában a szabadság fogalma, mint önálló téma nem foglal el centrális helyet. Másfelől talán nem túlzás azt állítani, hogy Gadamer hermeneutikai filozófiájának egész szemléletmódja a szabadság különböző horizontjait nyitja fel a művészet, mint játék, mint a képzelőerő szabad játékának működési tere kérdéskörétől kezdve egészen a történelemben megnyilvánuló szabadság dialektikájának elemzéséig. Előadásomban négy fontos területen vizsgálom meg a címben jelzett témát: a művészetek „antropológiai megalapozásával” kapcsolatban; a történelemben megnyilvánuló kauzalitás és szabadság összefüggéseinek gadameri analízisét; a praxis, a gyakorlat fogalmával kapcsolatos reflexiókat; valamint a nyelv és a fogalom-alkotás szabadságának kérdését.

1. Gadamer a műalkotás létmódjának vizsgálatához kapcsolódóan használja az „esztétikai meg nem különböztetés” fogalmát. Azt a jelenséget nevezi így, amikor a művészet tapasztalatában nem korlátozódunk csupán a „tisztá esztétikumra”. Egy dráma előadása során sem pusztán a rendezői és színészi teljesítmények minősége ragad meg bennünket, hanem a bemutatott mű sokrétű vonatkozásrendszere, amely minden egyes bemutatás alkalmával másféle horizontot világít meg. Ebben az értelemben nem lehet elválasztani egymástól a „magában való” művet és hatását, „maga a műalkotás az, ami a változó feltételek mellett mindig másképp mutatkozik meg. A mai szemlélő nemcsak másképp lát, hanem mást lát”.¹ Az „esztétikai meg nem különböztetés” éppen ezért a *képzelőerő és a megértés együttjátékának* az értelméből fakad, amely a kanti „*ítélőerő*” fogalmával rokon. Az értelmezői szabadság nyomán tehát feltehető a kérdés, vajon rendelkezik-e a mindig változó arcú mű saját *identitással*. Nem folyik-e szét a műalkotás befogadásának végtelen számú aktusában? Gadamer bírálói gyakran azt vetik a modern hermeneutika szemére, hogy a „*mindig más*” mű képzele egyrészt az értelmezés teljes anarchiájához vezet, másrészt cseppfolyóssá teszi a műalkotás fogalmát.² A

¹ Gadamer: *Igazság és módszer*. Fordította Bonyhai Gábor. Gondolat, Budapest, 1984. 115. o.

² Vö. E.P. Hirsch: Gadamer értelmezésmélete. In. *A hermeneutika elmélete*. Szerk.: Fabinyi Tibor. I-II. Szöveggyűjtemény. Szeged, 1987. 385-405. o.

műnek a játékkal összefüggésben kifejtett *hermeneutikai identitása* véleményünk szerint cáfolja az előbbi ellenérvet. A hermeneutikai identitás az, amely létrehozza a műegységet. Ez a műegység azonban nem jelent elkülönültséget attól, aki a mű felé fordul. Ennyiben elválaszthatatlan a megértéstől, hiszen a művészet tapasztalatában "*valamit, mint valamit*" (*etwas als etwas*) érték meg, az identitást a műértelemből állapítom meg.³ Gadamer igen találóan hozza itt fel a zenei improvizáció példáját. Az orgonista sohasem képes kétszer "ugyanazt" improvizálni azonos témára. Műről beszélhetünk-e itt, vagy csupán az előadóművész zenei ötleteinek laza füzéréről, afféle újjgyakorlatról? A hallgató mindenestre a különböző improvizációk minőségéről ítélezik: "ez magával ragadóan szuggesztív volt"; "ez üres technika". Vagyis az improvizációban valamilyen műegységet, esztétikai önazonosságot pillant meg. Gadamer tehát mintegy a befogadás oldaláról kiindulva kezdi ki a klasszikus, zárt műalkotás-fogalmat.

A hermeneutikai identitást eddig a befogadás szemszögéből közelítettük meg. A hermeneutikai kör értelmében azt is mondhatjuk, hogy a műalkotás tapasztalata, valódi befogadás akkor történik meg, ha a befogadó "*együttjátsszik*" a művel, erőfeszítést tesz annak megértésére. Elfogadja a mű által megjelenő kihívást, amely választ követel. Az együttjátsszó a művészet "játékához" is hozzátartozik. Minden mű hagy a befogadójára számára egy játékteret, amit neki kell kitöltenie.⁴ Irodalmi szövegek interpretációja esetében is azt a situációt láthatjuk, hogy az interpretáló mintegy maga is "belép" a szövegbe. Az interpretálás kifejezés egyébként már etimológiájában is a közbeszólásra, különböző beszélők közötti közvetítésre, a tolmács funkciójára utal.⁵ Az irodalmi szövegeknél már maga az olvasás is sajátos "együttjátszást" követel: "*Az irodalmi szövegek olyan szövegek, amelyek hangzását az olvasáskor hallanunk kell* (kiemelés tőlem – L. J.), még ha talán csak belső hallással is, és amiket, ha szavalják őket, nemcsak hallunk, hanem magunkban együtt is mondunk."⁶

Gadamernél az *Igazság és módszer*ben, de későbbi írásaiban is fontos szerepet kap Kant szépség- és művészet-esztétikájának az újraértelmezése. E sokrétű analízisből – témánkkal összefüggésben – a *szabad és járulékos*

³ H. G. Gadamer: A szép aktualitása. Fordította Bonyhai Gábor. In. *A szép aktualitása*. Vál.: Bacsó Béla. T-Twins Kiadó, Budapest, 1994. 41-44. o.

⁴ R. Ingarden „kitöltetlen helyek”-ről beszél az ábrázolt tárgyiasságok rétegében. Vö. Ingarden: *Az irodalmi műalkotás*. Fordította Bonyhai Gábor. Gondolat, Budapest, 1977. 253-262. o.

⁵ Vö. Gadamer: Szöveg és interpretáció. Fordította Hévizi Ottó. In. *Szöveg és interpretáció*. Szerk. Bacsó Béla. Cserépfalvi, Budapest, 1991. 17-43. o.

⁶ Uo. 33. o.

szépséggel foglalkozó részre hívnám fel a figyelmet. Egyfelől úgy tűnik, hogy a tiszta ízlésítéletnek megfelelő voltaképpeni szépség a szabad természeti szépség, a művészetben pedig az ornamentum, mivel ezek „önmagukért véve” szépek. A járulékos szépség előfeltételez egy fogalmat arról, hogy a tárgynak milyennek kellene lennie, tehát e fogalomhoz járuló feltételes szépség. E kanti meghatározás szerint ide kell számítani a költészetet és valamennyi ábrázoló művészetet. Gadamer ugyanakkor felszínesnek tartja azt az álláspontot, amely szerint Kantnál a voltaképpeni szépség a virágok és az ornamentumok szépsége. A szabad szépség példái csak azt bizonyítják, hogy a tetszés nem a dolog tökéletességének a megítélése. Szépről ott beszélhetünk, ahol a képzelőerő szabad összhangban van az értelemmel, ahol tehát produktív: „De a képzelőerőnek ez a produktív alakítása nem ott a leggazdagabb, ahol teljesen szabad, mint például az arabeszk kacskaringóival szemben, hanem ott, ahol valamilyen mozgástérben él, melyet az értelem egységtörekvése nem annyira korlátként állít elé, mint inkább játékának ösztönzésére ír elő”.⁷ Képzelőerő és értelem szabad játékának, pontosabban e kettő összhangjának értelmezésével kapcsolatban egyébként érdemes Cassirerre is utalni. Nála a befogadói esztétikai magatartás plasztikus leírásáról van szó Kant nyomán. A szabad játék nem a képzetek, hanem a képzetalkotó erők szabad játéka, amely „arra az eleven megindultságra utal, melynek közegében értelem és szemlélet ténykednek.”⁸ Az értelem jelentése ebben az összefüggésben a „határvonás” képessége, amely a képzetalkotás szüntelen ténykedését megfékezi, és meghatározott kép körvonalaival ruhazza fel. Mindezek nyomán „a kész műalkotás mintegy egy csapásra teremti meg a *hangoltságnak* azt az egységét, amely számunkra énünk egységének, konkrét életérzésünknek és önérzékelésünknek közvetlen kifejeződése.”⁹

Külön is tanulságos a szépség kanti és gadameri értelmezésével kapcsolatban a természeti szép és a művészeti szép összehasonlítása. Kant egyfelől a természeti szép elsőbbségét hangsúlyozza a művészi széppel szemben. Ez nem csupán a tiszta esztétikai ítélet szempontjából nyilvánul meg, hanem abban is, hogy a szép természet morális érdeket is képes kiváltani. A természeti szép csak annak kelti fel az érdeklődését, „aki előzőleg már jól megalapozta az erkölcsi jóhoz fűződő érdekét.”¹⁰ A természeti szép tehát képes tudatosítani erkölcsi rendeltetésünket. Másfelől viszont a művészet előnye a természeti széppel szemben, hogy „olyan nyelve van, mely igényekkel lép fel,

⁷ Gadamer: *Igazság és módszer*. I. m. 55. o.

⁸ E. Cassirer: *Kant élete és műve*. Fordította Mesterházi Miklós. Osiris/Cura, Budapest, 2001. 338. o.

⁹ Uo. 339. o.

¹⁰ Gadamer: *Igazság és módszer*. I. m. 57. o.

s nem bocsátja magát szabadon és meghatározatlanul a hangulatszerű értelmezés rendelkezésére, hanem jelentéseiben meghatározva szólít meg bennünket. S a művészetben az a csodálatos, hogy ez a meghatározott igény mégsem köti gúzsba a lelkünket, hanem épp ez az, ami megismerőképeségeink játékában igazán megnyitja a szabadság mozgásterét.”¹¹ A művészet mintegy természetként mutatkozik, anélkül, hogy elárulná a szabályok kényszerét.

Témánk szempontjából figyelmet érdemelnek azok a gondolatok is, amelyeket Gadamer az *Igazság és módszer*nek „Az esztétikai képzés problematikussága” című fejezetében fogalmaz meg. A képzés (*Bildung*) értelmezése kapcsán most csak annyit, hogy nála a fogalom humanista tradíciója kap hangsúlyt, a képzés nem technikai készségek kifejlesztése, hanem annak folyamata, hogy „általános szellemi lénné tesszük magunkat”. Ebből az állásból nagyon is érthető, hogy Schillerhez, a *Levelek az esztétikai nevelésről*¹² kezdeményezéseihez fordul vissza. Gadamer egyfelől fordulópontnak tartja, hogy Schiller az ízlés Kantnál kifejtett transzcendentális gondolatát morális követelménnyé alakította át. Az esztétikai nevelésnek a játékosztón révén a „formaösztön” és az „anyagösztön” harmóniáját kell megteremtenie. Másfelől Gadamer úgy látja, hogy a schilleri esztétika ontológiai alapja az, hogy a művészet „szép látszat”, amely éles ellentétben áll a valósággal. A modern civilizáció embere, aki elidegenült viszonyok béklyói közt él, csupán a művészet világában élhet szabadon teljes emberként, a művészet révén való nevelés művészetre való neveléssé válik. Gadamer azután éppen ezt a művészetontológiát utasítja el: „Az eszmény és az élet kibékítése a művészet révén csupán részleges kibékítés. A szép és a művészet csak mulékony és megszépítő csillogást kölcsönöz a valóságnak. A kedély szabadsága, melyhez felemel bennünket, csupán egy esztétikai államban, s nem a valóságban létező szabadság. Így a lét és a kell kanti dualizmusát megszüntető kibékítés alatt egy mélyebb, megoldatlan dualizmus szakadéka tátong. Az elidegenedett valóság prózaisága az, amivel szemben az esztétikai kibékítés költőiségének saját öntudatra kell törekednie.”¹³ Azért idéztem ilyen hosszán, hogy némi fenntartásomat jelezzem Gadamer kritikájával kapcsolatban. Bizonyos értelemben éppen a XX. század rettenetes kataklizmái, de a technikai világ-civilizációnak az emberi viszonyokat elgépiesítő hatásai is kétségtelenül felerősítik az „igazi erkölcsi és politikai szabadság” gyakorlati megvalósíthatóságával kapcsolatos radikális kételyeket. Ebből a horizontból tekintve a

¹¹ I. m. 58. o.

¹² F. Schiller: *Levelek az ember esztétikai neveléséről*. Fordította Papp Zoltán. In. uő.: *Művészet- és történelemfilozófiai írások*. Atlantisz, Budapest, 2005. 155-260. o.

¹³ Gadamer: *Igazság és módszer*. I. m. 77. o.

schilleri „esztétikai állam” nem egyszerűen utópia, hanem az emberi szabadság megvalósításának egyik lehetséges birodalma, amely feloldhatatlan ellentétben áll az ún. társadalmi valósággal. Abban föltétlen igazat adhatunk Gadamernek, hogy az olyan fogalmak, mint az utánzás, a látszat, a varázslat, álom és ehhez hasonló más kifejezések „vonatkozást előfeltételeznek egy igazi létre, melytől az esztétikai lét különbözik. Az esztétikai tapasztalat fenomenológiai elemzése viszont arra tanít bennünket, hogy az esztétikai tapasztalat egyáltalán nem ilyen vonatkozások alapján gondolkodik, hanem valódi igazságnak tekinti, amit tapasztal.”¹⁴

Schillernek a szépség-fogalma ugyanakkor szintén nem pusztá látszatként tünteti fel a művészetet, amely megszépíti a valóságot. Inkább egyfajta platóni ihletésű, metafizikai szépség-felfogással találkozhatunk itt, amely szerint a szép legfőbb eszménye „realitás és forma” legtökéletesebb szövetsége, az esztétikai nevelés feladata pedig az, hogy a művészet a szabadság „begyakorlásának” közegévé váljon. Tulajdonképpen arról van szó, hogy a szépség hassa át az emberi lét egészét, a *Kallias avagy a szépségről* című munkájának egyik tanmeseszerű részében nem véletlenül szerepel az erkölcsi szépség lehetőségének kérdése.

2. Gadamer hermeneutikájának fontos területe a történelem megértésének és értelmezésének kérdése. Ennek kapcsán a szabadság témájával összefüggésben különösen a következő gondolatkörök kiemelését tartom fontosnak. Az *Igazság és módszerben* éppúgy, mint rövidebb tanulmányaiban (pl. *Kausalität in der Geschichte?*)¹⁵ nyilvánvalóan elutasítja a klasszikus történelemfilozófiák (Hegel) azon szemléletét, amely a Történelemben a természeti törvényekhez hasonlóan működő determinizmust, egyfajta egyetemes ésszerűség egyre jobban kiteljesedő fejlődését látja. Ugyanakkor azt is hangsúlyozza, hogy az individuális emberi tevékenységek kiszámíthatatlansága ellenére a gazdasági vagy különböző szociális területekre nem teljesen alaptalanul készítenek prognózisokat. A történelem tapasztalata persze mégiscsak egy nem pontosan előrelátható, kalkulálható folyamatnak az utólagos tapasztalata. Ebben az összefüggésben utal Rankéra, aki szerint a történelemben „a szabadság jelenetei” követik egymást. Mintha a világtörténelem egy nagyszabású színjáték lenne, amelynek dramaturgiájára – a valódi drámákhoz hasonlóan – az jellemző, hogy a látszólag kis okoknak nagyszabású következménye, hatása lesz. Gyakran a jelentéktelennek tűnő kezdetekből nőhet ki az, ami a jövőt uralja. Ezt az események sodrában állók, például a politikai vezetők többnyire a legkevésbé látják. A történelmi szituációk

¹⁴ Uo.

¹⁵ Gadamer: *Kausalität in der Geschichte?* In: *Gesammelte Werke*, Band 4. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1987. 107–118. o.

feltárásáról és értelmezéséről szóló gondolatmenete is ehhez a kérdéshez kapcsolódik. Jelentős személyiségeknek nagy történelmi eseményekben játszott szerepéről szólva arra hívja fel a figyelmet, hogy ilyen esetekben két különböző kérdést kell rekonstruálni: egy nagy esemény lejátszódásában rejlő értelem és a lejátszódás tervszerűségének a kérdését: „A motivációk végtelen szövedéke, mely a történelmet alkotja, csak alkalmilag és rövid időre éri el a tervszerűség világosságát valamely egyes egyénben.”¹⁶ Az emberi értelem persze gyakran igyekszik ott is tervszerűséget látni, ahol pusztán esetleges összefüggésről van szó. Gyakorta olvashatunk, vagy hallhatunk olyan politikai spekulációkat, amelyekben valóságos vagy annak vélt dolgok mozaikcserepeiből a szerző – ideológiai beállítottságának megfelelő – szigorúan megkomponált, logikusnak tetsző rendszert konstruál. Csupán azt nem akarja tudomásul venni az ilyen fikciók megfogalmazója, hogy a következő szituáció a politikai tevékenységre legalább annyira jellemző, mint hétköznapi cselekvéseinkre: „Aki mereven ragaszkodik terveihez, az éppen hogy saját eszének tehetetlenségét fogja érezni. Ritkák azok a pillanatok, amikor minden »magától megy«, amikor az események maguktól alkalmazkodnak terveinkhez és vágyainkhoz.”¹⁷ Gadamer szemléletes példája erre a jelenségre a *Háború és béke* egyik jelenete, amely a döntő ütközet előtti haditanácsról szól, amelyen az orosz tisztek minden stratégiai lehetőséget gondosan mérlegelnek, miközben Kutuzov hadvezér ültében szunyókál, viszont éjjel végigjárja az őrszemeket: „Kutuzov jobban megközelíti a tulajdonképpeni valóságot és az azt meghatározó erőket, mint a haditanács stratégiái. Ebből a példából azt az elvi következtetést kell levonnunk, hogy a történelem értelmezőjét mindig az a veszély fenyegeti, hogy az összefüggést, amelyben valamilyen értelmet ismer fel, a valóságosan cselekvő és tervező emberek által szándékozottként hiposztazálja.”¹⁸ Hegel történelemfilozófiájával szemben éppen ezért kritikus Gadamer. Azokból az esetekből, amikor a szubjektív és az objektív, az egyén partikuláris gondolatai és az események világtörténelmi értelme, egybeesik a történelemben, nem lehet hermeneutikai alapelvet levonni a történelem megismerésére nézve.

Gadamer az előbb már említett kauzalitás-tanulmányában szól arról, hogy egyáltalán mennyiben beszélhetünk az emberi szabadság tudatáról és egyúttal a felelősségről a történelemben. Ha a történelem kauzalitása valami kiismerhetetlen, de mégis érvényesülő erő, akkor az arra való rákérdezés megbéníthatja az előbbieket. Például bizonyos történelmi folyamatok negatív következményei (lásd diktatúrák kialakulása és működése, ezek szörnyű

¹⁶ Gadamer: *Igazság és módszer*. I. m. 260. o.

¹⁷ Uo.

¹⁸ Uo.

következményeivel) kapcsán elkerülhetetlenül feltörő – egyesekben persze belső ellenállást kiváltó – kérdés, hogy a dolgok ilyen alakulásában kik vagy mik voltak a vétkes tényezők. A gyakran elhárító válaszoknak a közös sajátossága az, hogy senki nem nyilvánítható bűnösnek azért, amit ő egyáltalán nem akart, pontosabban biztosan nem így akart. Ugyanakkor, ha csupán a sors végzetszerű működését látjuk a történelemben, akkor persze nincs értelme szabadságról és felelősségről beszélni, hiszen az ember csak akkor érezheti magát felelősnek, ha szabadnak hiszi magát. A történelmi tapasztalat maga is olyan szabad cselekedetet feltételez, ami az utólagos, „elkészt” belátásnak és megbánásnak a keveréke. Szabadság és természeti szükségszerűség dialektikájának szemszögéből közelítve a kérdéshez – az ember végső soron természeti lény is –, leegyszerűsítés lenne azt mondani, hogy az okok láncolatában a véletlen „üres lyukai” lennének, amelybe az emberi akarat behatolhat. A történelmi események értelmét sem lehet csak kauzalitások szövedékéből magyarázni. Egyáltalán: megszünteti-e a feltételezett kauzalitás az emberi szabadságot, vagy éppen ő maga a szabadság? – teszi fel a kérdést némiképp Hegelre és Spinózára emlékeztető módon Gadamer. Erre egyik lehetséges válaszként idézi a sztoikus etikát, amely szerint az ember képes a morális elvekhez úgy felemelkedni, hogy egyúttal összhangban legyen a természet megváltoztathatatlan rendjével. A szabadság itt az emberi bensőségéből fakadó szabadság, a saját magát uraló ember szabadsága, autonómiája. Egy másik, Gadamer által is képviselt felfogás szerint az ún. „történelmi összefüggések” feltárása során nem arról van szó, hogy a kauzális tényezők szövedéke bomlik ki, amelynek azután egyes fonalait elszigetelhetjük, és a jövőre nézve mintegy a „kezünkbe vehetjük”. A kauzalitás valósága a történelemben éppen abban áll, hogy anélkül határoz meg bennünket, hogy az okok analízisen keresztül uralható lenne. A szabad akarattal mégiscsak rendelkező és a jelenből előrepillantó ember számára nyilvánvalónak látszanak a lehetőségek és feladatok. Ebből a horizontból a történelem az elmulasztott alkalmak következményének is tűnhet. Másképpen fogalmazva, a történelem, ami egyfelől az ember lehetőségeinek játéktérét korlátozó világ, másfelől a megtörtént események folyamata, nem más, mint az ő jó vagy rossz tette.

3. A következőkben a praxis, a gyakorlat kifejezéshez fűzött, a témánk szempontjából releváns gadameri reflexiók néhány jellegzetességét emelem ki. Ennek kapcsán hangsúlyozni kell az antik görög, főleg az arisztotelészi hatást Gadamernél. A *Nikomakhoszi etika* első könyvében Arisztotelész köztudomásúan azt hangsúlyozza, hogy a politika, az államtudomány az, amely az általában vett jóval foglalkozik. Erre utalva állapítja meg Gadamer előbb említett tanulmányában, hogy az etika itt tulajdonképpen a politika része. Másrészt az is sokat mondó jelzés, hogy Gadamernek egy másik, a praxis

mibenlétével foglalkozó tanulmányának alcíme: *Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft*¹⁹ (*A társadalmi ész feltételei*). Ebben az írásában a gyakorlat fogalmával kapcsolatban először is azt emeli ki, hogy napjainkban ezt egyszerűen az elmélet ellentétéként szokás meghatározni. Az igazi változást az antikvitáshoz képest nem is csak ebben, hanem az elmélet fogalmának átalakulásában látja, mivel ez mára az eredeti *theoria* jelentéséhez képest technicizálódott, az igazság kutatásának *instrumentális* fogalmává vált. A praxis ebben a vonatkozásában az elméleti tudományos ismeretek alkalmazása. Ugyanakkor a modernításban a tudomány konstrukciós ideálja válik meghatározóvá, amelynek lényege, hogy a tudományos-módszertani konstrukció alapvetően a technikai létrehozást szolgálja. A modern technika egyre szélesebb körű használata, és ezzel együtt a fogyasztási igények határtalan felkelése azzal a következménnyel is jár, hogy az individuum bizonyos fokig elveszíti a rugalmasságát a világgal való kapcsolatában, bizonyos értelemben „technika-függővé” válik. A technika egyre újabb lehetőségei egyfelől ugyan tárgítják az ember életlehetőségeit, másfelől a tevékenység-lehetőségeink vonatkozásában bizonyos értelemben az emberi szabadságot, pontosabban a szabad kreativitást korlátozzák, még ha ez nem is szembeötlő. A technikai lehetőségek alkalmazása a természeti erők feletti uralom céljáról egyre inkább áttevődik a társadalmi élet uralásának elképzelésére. Gadamer itt lényegében azt a felvilágosodásból eredeztethető, jól ismert elképzelést bírálja, mely szerint az ész univerzális uralomra jutása a társadalomban idővel társadalmilag föltétlen ésszerűbb viszonyokat, egyfajta célszerű organizációt hoz létre. A régebbi korok kézművesét a szakértő váltja fel, aki még a társadalmi folyamatokat is modellezni és uralni képes, legalább is ezen eszménykép szerint. A mindenhatónak gondolt tervszerű racionalitás azonban – így Gadamer – a társadalmi és gyakorlati tapasztalatot nem képes pótolni. Gadamer 1974-ben megfogalmazott diagnózisa szerint a modern kommunikációs formák a véleményformálás technicizálódásához, ez pedig a szellem manipulációjához vezet. Az információözön nem segíti a társadalmi ész fejlődését, inkább az egyén identitásának elvesztéséhez, a kreativitás lehetőségeinek beszűküléséhez vezet. Az pedig, hogy a társadalom különböző színterein, intézményeiben az alkotó képességek helyett inkább az alkalmazkodási képességet jutalmaznak, végső soron éppen a gyakorlat hanyatlásához és a társadalmi ésszerűtlenségekhez vezet.

4. Befejezésül néhány gondolatot fogalmaznék meg arról, amit Gadamer a „természetes fogalomalkotás” szabadságának nevez. A nyelv természetesen, bizonyos értelemben spontán módon működő fogalomalkotása a klasszikus

¹⁹ Gadamer: Was ist praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft. In: *Gasammelte Werke*, Band 4. I. m. 216-228. o.

logikai lényegrend (Arisztotelész) szemszögéből véges szellemünk tökéletlenségeként tűnik fel. Másfelől ebből egy sajátos előny is következik, ahogyan Aquinói Tamást idézve megállapítja Gadamer, „a végtelen fogalomalkotás és a gondoltak (das Gemeint) előrehaladó áthatásának szabadsága”.²⁰ A természetes fogalomalkotásnak ugyanis az a lényege, hogy a beszéd (beszélés) során nem egyszerűen egy előre adott szójelentés általánosságának rendeljük alá az aktuálisan elgondoltat, hanem a kimondott mindig részesedik a körülmények különösségéből, melyekre a beszélés során gondolunk: „Ez pedig megfordítva azt jelenti, hogy az általános fogalmat, mely a szójelentés révén intencionáltatik (gemeint wird), magát is gazdagítja a mindenkori dologszemlélet, tehát olykor előfordul, hogy végül új, specifikusabb szóalkotás jön létre, mely jobban megfelel a dologszemlélet különösségének. Tehát bármennyire bizonyos is, hogy a beszélés általános jelentéssel bíró, előre adott szavak használatát előfeltételezi, a nyelv jelentéselete mégis a fogalomalkotás állandó folyamata révén fejleszti tovább önmagát.”²¹ A természetes fogalomalkotás kimeríthetetlen gazdagságának, illetve szabadságának egyik alapvető megnyilvánulása a szavak metaforikus használata, s ezzel kapcsolatban joggal emeli ki Gadamer, hogy a metaforikus szóhasználat lebecsülésében egy „nyelvtől idegen logikai elmélet előítélete érvényesül”. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a nyelvi kifejezés szabadsága azon alapul, hogy a nyelvi jelentésszférát nem választjuk el a dolgok világától, s ezáltal érvényesülhet a nyelv produktivitása, vagyis azoknak a közös mozzanatoknak a zseniális meglátása, amely szerint a dolgok elrendeződnek.

²⁰ Gadamer: *Igazság és módszer*. I. m. 299. o.

²¹ Uo.

***„Az emberek mindig a szabadságért haltak
meg igazán: így mintha nem haltak volna
meg egészen.”***

N etán a közismerten gracióz római hatalom iránti végtelen háláját és odaadó szeretetét kimutatandó, netán a *pietas erga parentes*, *pietas erga patriam*, *pietas erga deos* szent hármasságát a *pietas erga imperium*mal kiegészítve, vagyis jól kitapintható politikai okokból és megfelelési kényszerből fakadóan Flavius Josephus komoly literátusi képességgel és egy udvari közszolgától méltán elvárt manipulációs technikával egészen a legutolsó két évtizedig (az 1970-es évekig) sikerrel volt képes fenntartani azt az amúgy hamis látszatot, mintha a zélóták és a sicariusok egyazon halmazt képeztek volna, de legalábbis a „negyedik filozófia” (*tetárté tón philosophón*) a zélóták és a sicariusok matematikai összességét jelentette volna.

E helyütt nincs mód arra, hogy a számtalan meghatározó különbségről szóljunk, figyelmünket most kizárólag a sicariusokra szegezzük: azokra, akikről Flavius Josephus nyomán tudjuk, hogy azt a várat, „amelynek Masada volt a neve, a sikariusok tartották megszállva, akiknek vezére egy Eleázár nevű nagytekintélyű férfiú volt, annak a Judásnak az utóda, aki... abban az időben, mikor Quirinius számlálóbiztos Judaeába érkezett, nagyon sok zsidót rábeszélt, hogy ne vessék alá magukat a népszámlálásnak.”¹ Masada sicariusai kizárólag maguk lehettek a negyedik filozófia hívei, tehát azok, akik csak Istent ismerték el úrnak, senki másét.² Tanulságos egymás mellé helyezni Josephus három rövid textusát: az elsőben a galileai Judás alapította negyedik filozófiát jellemzi; a másodikban Josephus a sicariusokról szól; végül a harmadikban Eleázár ben Jair beszédét idézve írja le a Masada várát védő sicariusok legfontosabb és legjellemzőbb eszmeiségét. A negyedik filozófia lényegéről a következőket tudjuk meg: „...hívei minden egyéb dologban megegyeznek a farizeusokkal, ezenfelül azonban szívósan ragaszkodtak a szabadsághoz (*eleutheron*) és csak Istent ismerték el uruknak (*hégemon*) és királyuknak (*deszpótész*). Semmiféle halálneemtől nem rettennek vissza, de rokonaikat és barátait is könnyű szívvel meggyilkolják, csak ne kelljen senkit uruknak elismerniök.”³ A sicariusokról Josephus a következőket mondja: „most is összeesküvést szőttek mindenki ellen, aki meg akart hódolni a rómaiaknak, és ezeket minden tekintetben ellenségnek tar-

¹ Flavius Josephus: *Bellum* (továbbiakban *Bellum*), VII, 8, 253.

² A lényegi azonosságokat fejti ki Menahem Stern: „Zealots”, In. *Encyclopedia Judaica Year Book* (eds. C. Roth – G. Wigoder), Jerusalem, 1973. 139. col.

³ Flavius Josephus: *Antiquitates* (továbbiakban *Antiquitates*), XVIII, 1, 6, 23.

tották... úgy vélekedtek, hogy ezek a zsidók semmiben sem különböznek az idegenektől, mert elárulják a szabadságot, amiért annyit harcoltak, s önként a római szolgaságot választják.”⁴ Végül íme egy részlet Eleázár ben Jair beszédéből, midőn az öngyilkosságról győzködi övéit: „Már régóta szilárd elhatározásunk, hogy sem a rómaiaknak, sem másnak nem hódolunk meg, csak az Istennek, mert ő az igazi és törvényes ura az embernek. Most azonban elérkezett a pillanat, amely arra int, hogy elhatározásunkat tettel pecsételjük meg. Ne gyalázzuk meg magunkat azzal, hogy míg azelőtt a veszélytelen szolgaságot sem voltunk hajlandók elviselni, most önként vállaljuk a szolgaságot és vele az elviselhetetlen kínzásokat, ha élve kerülünk a rómaiak kezébe. Mert amint mi voltunk az elsők, akik fellázadtunk ellenük, úgy az utolsók is mi legyünk, akik még harcolnak velük... eleve feltettük magunkban, hogy inkább a halált választjuk, mint a szolgaságot.”⁵

Összegezzük tehát a legfontosabbakat: a sicariusok szívósan ragaszkodtak a szabadsághoz, a szolgaságot elutasították, s csak Istent ismerték el uruknak, királyuknak.

De vajon mit érthettek szabadságon (*eleutheron*) a sicariusok? A kanti fogalmi készletet kölcsönvéve a szabadságról vajon alapvetően jogi-politikai értelemben gondolkodtak, s a szabadság-egyenlőség eszméjét mint a római birodalommal való további kapcsolatfenntartás sicariusok szabta előfeltételét tételezték? Aligha. Akkor inkább morális értelemben? A sicariusok mint az emberi méltóság hordozói, akik általános törvényeket hozhatnak, ám amelyeknek egyúttal alá is vetik magukat, s akiknek folyton úgy kell cselekedniük, mintha szabadok volnának? Vagyis úgy, hogy közben sem a rómaiak a zsidókra, sem a zsidók a rómaiakra ne eszközként, hanem célként tekintsenek? Ez sem tűnik valószínűnek.

Egyáltalán: tisztában vagyunk azzal, hogy kik is voltak a sicariusok? A művelt nagyközönség tudni véli róluk, hogy a görög szikáriosz szóból eredő latin nevük a rövid tör (*sica*) elnevezésből származik. Ebből következően a sicarius kifejezés felfegyverzett rablókra és gyilkosokra vonatkozott, miként erről a *Lex Cornelia de sicariis et veneficis* tanúskodik.⁶ Vagyis a rómaiak által használt sicarius szó, amellyel a rendbontó fegyvereseket jelölték, rend-

⁴ *Bellum*, VII, 8, 254–255.

⁵ *Bellum*, VII, 8, 323–324., 336.

⁶ *Inst.* IV, 18, 5: „mindazok, akik gyilkolás szándékával fegyvert viselnek”. De ugyanezt erősíti meg Quintilianus is, aki a *De Institutione Oratoriában* (X, 1, 12) így ír: „Használóképpen a szó voltaképpen értelmével visszaélve sicariusnak nevezünk minden gyilkost, bármilyen fegyverrel kövesse is el a gyilkosságot.” („nam per abusionem sicarios etiam omnes vocamus, qui caedem telo quocumque commiserint.”) Marcus Fabius Quintilianus: *Szónoklattan*. Fordította Simon L. Zoltán, Kalligram, Pozsony, 2008. 651.

kívül pejoratív, sőt – ahogy azt Nikiprowetzky jelzi – „ha mégoly homályos is, de szitokszó, akár a bandita”.⁷ A sicarius elnevezés – amint erre Cecil Roth is utal⁸ – nem valamilyen pártra vonatkozott, hanem meghatározott személyekre, akik törvénytelenül felfegyverkezve Róma ellen harcoltak.

Ha a fenti állítások igazak, valószínűsíthető, hogy a sicarius jelzőt – kifejezetten pejoratív éllel – a rómaiak használták a zsidó ellenállókra (önfeledten legyilkosozva, leútonállózva, lebanditázva mindenkit, aki Róma ellen merészelt fordulni, akár a beszéd, akár a tőr eszközével⁹), a zélóta elnevezéssel viszont a zsidó ellenállók önmagukat minősítették¹⁰, JHWH és a törvény iránti elkötelezettségüket, buzgalmukat jelezve imígyen, egyúttal paradigmátikusán megjelenítve a Biblia zélótáinak (buzgóinak) gondolkodását, viselkedését és habitusát.¹¹ A későbbiekben ugyanakkor előfordulhatott, hogy a zsidók már önmagukra is alkalmazták a sicarius szót, mintegy a sértő római elnevezést – éppen a rómaiakkal szembefordulva – erénnyé és dicsőséggé fordítva át.

Mindenesetre sokat elárul a neves Josephus-monográfus, -fordító és -kiadó, Henry St. John Thackeray eljárása, aki az I. század 50–60-as éveinek sicariusait „sicarii”-ként jelöli (vagyis kis s betűvel), míg Maszada sicariusait „Sicarii”-ként (vagyis nagy S betűvel) írja le¹², amire jó oka volt: így kívánta megkülönböztetni Maszada sicariusait azoktól a Felix (52–60) prokurátor-sága alatt fellépő csoportoktól, amelyek nevüket a ruhájuk alatt viselt tőrrel

⁷ Valentin Nikiprowetzky: „Sicaires et Zélotes. Une réconsideration”, *Semitica* 23 (1973), 54.

⁸ Cecil Roth: „The Zealots in the War of 66–73”, In: *Journal of Semitic Studies*, 4 (1959), 334. Hengel szerint a rómaiak minden fegyveres felforgatót sicariusnak hívtak. Lásd ehhez Martin Hengel: *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 n. Chr.*, E. J. Brill, Leiden, 1976. 238.

⁹ Menahem Stern: „Zealots”, i. m. 137.

¹⁰ Martin Hengel: *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 n. Chr.*, i. m. 149. Amúgy maga Flavius Josephus is azt mondja, hogy „így nevezték magukat ezek az emberek” (*Bellum*, IV, 3, 161. Lásd még uo. VII, 8, 269: „Saját véleményük szerint azért nevezték így magukat...”

¹¹ A bibliai szöveg több zélótáról számol be, akiket egyfajta zélosz (buzgóság, buzgalom, törekvés) hatott át Isten és törvénye iránt: mind buzgón törekedett (zélóó) arra, hogy méltóképp és teljes egészében megvalósítsa és betöltse az Örökkévaló által s törvényei útján az egész népre kiszabott örök feladatot. A zélosz főnév, a zélóó ige és a zélótész melléknévből képzett főnév a héber kuf, nun, alef gyök fordítása. A Septuagintában a zélosz főnév a héber kina, a zélóó ige a héber kana és a zélótész melléknév a héber kanai és kanu fordítása.

¹² Henry St. John Thackeray: *Josephus, The Jewish War*, II. Harvard University Press, London, 1927.

(sica) vették, s akiket Josephus közönséges orgyilkosoknak nevez.¹³ Thackeray mindezt jogosan és pontosan teszi, hiszen így különítette el a sicariusoknak nevezett közönséges gyilkosokat az ugyancsak sicariusoknak nevezett maszadai ellenállóktól, akik – emlékeztessünk – csak Istent ismerték el egyedül uruknak, s szívósan ragaszkodtak a szabadsághoz.

Ami az isteni hatalom egységét, kizárólagosságát és univerzalisztikus jellegét illeti, a politikai elv szigorúan vallási alapokon fogalmazódott meg, minthogy a Dekalógus első parancsolata („Én vagyok az Örökkévaló, a te Istened... rajtam kívül ne legyen más Istened” (*Exodus* 20,2-3), a negyedik filozófia indulásakor rendkívüli módon aktuálissá vált, ugyanis az önmagát istenítő római császár akár bálványnak, „idegen Istennek” is feltűnhetett a törvények iránt elkötelezett zsidók szemében. A sicariusok a theokrácia elvének a megvalósítására törekedtek: egy olyan politikai berendezkedésre, ahol nemcsak Istentől ered a hatalom, hanem ahol ezt a hatalmat a népének átadott törvényei révén – mint fiktív legfőbb jogi személyiség – gyakorolja is. Josephus maga alkotta meg a theokrácia fogalmát, leszögezvén, hogy „A mi törvényhozónk... az állam jellegét theokráciának nyilvánította, a vezetést és a hatalmat tehát magára Istenre bízta.”¹⁴ A negyedik filozófia újítása abban rejlik, hogy JHWH-nak az Izrael fölötti hatalmát mint abszolút és oszthatatlan hatalmat vette figyelembe,¹⁵ amely a politikai gyakorlatban részben erős radikalizmust, részben az evilági „állam-nélküliség” eszméjéből fakadóan egy minden földi hatalmat megtagadó anarchista attitűdöt jelentett.¹⁶ A sicariusok ugyanakkor korántsem egy abszolút theokrácia követelményével léptek fel, épp ellenkezőleg. Evilági vezetőik névsora ismert, galileai Judástól Manaemen át Eleázár ben Jairig, s Manaemről tudjuk, hogy kifejezetten egy evilági királyság megalapítására tett kísérletet.¹⁷ A sicariusok olyan dinasztikus földi hatalmat vizionáltak, amelynek legfőbb feladata Isten abszolút evilági uralmának előkészítése, miközben illegitimnek neveztek minden olyan hatalmi struktúrát, amely az Örökkévalónak Izrael fölötti autoritását kétségbe vonta. A sicariusok vezetői nem Isten hatalmának konkurenseiként léptek fel, inkább annak evilági kiteljesítését tekintették elérendő célnak.

¹³ *Bellum*, II, 13, 254–256.

¹⁴ Flavius Josephus: *Contra Apionem*, II, 16, 165.

¹⁵ Vö. Martin Hengel: *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 n. Chr.*, i. m. 94.

¹⁶ Erre az anarchizmusra utal Goodman is: Martin Goodman: *The Ruling Class of Judaea. The Origins of the Jewish Revolt against Rome A.D. 66–70.*, Cambridge University Press, Cambridge – New York, 1987. 95–96. Smallwood ezalatt az „Istent képviselő főpap által kormányzott theokráciáról” beszél: Mary E. Smallwood: *The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian*, E. J. Brill, Leiden, 1976. 293.

¹⁷ *Bellum*, II, 17, 434. „...király módjára visszatért Jeruzsálembe” – írja Josephus.

Vagyis annak, hogy a sicariusok a rómaiakat felettes hatóságként, azaz urakként nem akceptálhatták, elsősorban vallási okai voltak, mindenfajta politikai szempont és megfontolás kizárólag az előbbi következményeként merülhetett csak fel.¹⁸

Eme vallási ok határozta meg a negyedik filozófia szabadság-felfogását is. A sicariusok egyfajta együttműködést képzeltek el az Örökkévalóval, s mint-hogy „a vagyonbecslés következménye kétségtelenül rabszolgaság (*douleia*) lesz”, azaz a tervbe vett intézkedés újabb rabszolgasággal fenyegeti az egyiptomi szolgaságból egykor kivezetett, s szabaddá tett zsidóságot, Judás felszólította a népet, „hogy védelmezze meg szabadságát (*eleutheriasz*)”,¹⁹ éppen a sicariusok legfontosabb elvére apellálva, minthogy „szívósan ragaszkodtak a szabadsághoz”.²⁰ Talán ez indokolja és magyarázza, hogy Judás követői miért inkább saját hitsorsosaik ellen léptek fel, azok ellen, akik helyeselték vagy elfogadhatónak találták a római uralmat, s kevésbé Rómával, a közös ellenséggel szemben. Josephus elbeszéléséből alig tudunk sicariusok és rómaiak közvetlen összecsapásáról (ilyen mindössze három fordult elő, valamennyi meglehetősen jelentéktelen: az i. sz. 6-os felkelés, a maszadai római helyőrség 66-os elfoglalása és a jeruzsálemi római helyőrség elleni ostrom), a sicariusok inkább visszavonultak Maszadára, mintegy kivonva magukat a Róma-ellenes küzdelmekből, s 66–73 között nem vettek részt a háborúban. Helyette – Josephustól tudjuk – „összeesküvést szőttek mindenki ellen, aki meg akart hódolni a rómaiaknak, és ezeket az utóbbiakat minden tekintetben ellen-

¹⁸ Galileai Judás és fia, Manaem egyaránt szidalmazták azokat a zsidókat, akik a rómaiakat hatalmi tényezőkként fogadták el, nekik önként alávetették magukat, s alárendelt politikai helyzetüket a legkülönbébb gesztusokkal, például a kötelező adózás tudomásulvételével tették egyértelművé. Judás „gyalázta őket, hogy még mindig adót fizetnek a rómaiaknak, és az egy Istenen kívül halandó embereket elismernek uraiknak” (*Bellum*, II, 8, 118). S hasonlóképp fia, Manaem is „szidalmazta a zsidókat, hogy Istenen kívül a rómaiakat is elismerik uraiknak” (*Bellum*, II, 17, 443). De Eleázár ben Jair is társai emlékeztetőbe idézte Maszadán, hogy „már régóta szilárd elhatározásunk, hogy sem a rómaiaknak, sem másnak nem hódolunk meg, csak az Istennek, mert ő az igazi és törvényes ura az embernek” (*Bellum*, VII, 8, 323), továbbá Josephus beszámol arról, hogy az Egyiptomba menekült sicariusok gyermekei közül a számtalan szenvedés ellenére „egyet sem lehetett rávenni, hogy urának nevezze a császárt” (*Bellum*, VII, 10, 419).

¹⁹ *Antiquitates*, XVIII, 1, 1, 4. Lásd még *Bellum*, II, 8, 118.

²⁰ *Antiquitates*, XVIII, 1, 6, 23. Ami a sicariusok nevezetes szabadságvágyát és elkötelezettségét illeti, ezt Farmer is kiemeli, a makkabeusi eszméveliággal rokonítva mindezt, ám eközben – tévesen – nem tesz különbséget az I. századi pártok között, valamennyit – a sicariusokat is beleértve – zélótának nevezve. Lásd William Reuben Farmer: *Maccabees, Zealots and Josephus. An Inquiry into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period*, Columbia University Press, New York, 1956. 33. és 35.

ségeiknek tartották...”²¹ vagyis fellépésük elsősorban azon hitsorsosok ellen irányult, akik minden további nélkül elfogadták azt az evilági-immanens hatalmat, amely a transzcendens isteni szuverénnel konkurálni, s annak helyébe lépni kívánt. Eme zsidók bűne a sicariusok szemében sokkal súlyosabbnak minősült, mint ama szenvedések, amelyek a nemzeti függetlenség elvesztéséből következhetnek, jóllehet „a függetlenség ügye Isten ügye volt”.²² Hiszen minden egyes zsidó engedelmissége a törvénynek hozzájárul JHWH Izrael fölötti uralmához, ám minden egyes zsidó, aki szembefordul az örök törvénnyel, tovább távolítja az Örökkévalót népétől, s személyében akadályozza a theokratikus rend kiteljesedését.

A sicariusok küzdelmük során isteni segítségre számítottak, s meggyőződésük volt, hogy eme transzcendens közbenjárásnak mindössze az áruló, az Örökkévalótól elpártoló honfitársak az akadályai. A Rómának behódoló bűnösök az isteni közbeavatkozás legfőbb gátjaivá váltak, minthogy nem ismerték fel az Örökkévalónak Izrael fölötti hatalmát. Így a sicariusok feladata e transzcendens hatalom világossá tétele és az ezért való evilági küzdelem. „Isten csak akkor fogja őket megsegíteni, ha elhatározásait keményen végre is hajtják és ebben a nagyon fontos ügyben minél hajthatatlanabbul cselekszenek”²³ – írja róluk – Judást idézve – Josephus, s innen válik érthetővé, hogy „Semmiféle halálneemtől nem rettennek vissza, de rokonaikat és barátaikat is könnyű szívvel meggyilkolják, csak ne kelljen senkit uruknak elismerniök.”²⁴

A sicariusok küzdelme tehát kettős jelentéssel és jelentőséggel bír: egyrészt Isten Izrael fölötti teljes és sérthetetlen hatalmának visszaállítása a cél, harcolva Izrael megszállói ellen, másrészt – s ez tűnik fontosabbnak és meghatározóbbnak – a legeltökéltebben szembefordulni azon zsidókkal, akik elfogadták Róma uralmát, s ezzel legfőbb akadályaivá váltak a minél előbbre várt és remélt isteni közbeavatkozásnak.

A sicariusok hite és meggyőződése értelmében cselekedeteik Isten akarata szerint való, isteni legitimációt élveznek, minden tettük az Örökkévaló szándékaival teljes harmóniában valósul meg. Ám épp ez a mozzanat volt az, amiben az események előrehaladtával fokozatosan csatlódnuk kellett. E miatt vonulhattak vissza Maszadára, zárkóztak el minden további Róma-ellenes küzdelemtől, jóllehet a Jeruzsálemben folyó harc az összes felkelő csoport egyesülését követelte volna meg. Csakis innen érthető – s minden szent

²¹ *Bellum*, VII, 8, 254.

²² Marie-Joseph Lagrange: *Le Messianisme chez les Juifs (150 av. J.-C.)*, Gabalda, Paris, 1909. 19.

²³ *Antiquitates*, XVIII, 1, 1, 5.

²⁴ *Antiquitates*, XVIII, 1, 6, 23.

háború mélyén épp ez a meggyőződés húzódik –, hogy a felkelők számára a végső győzelem bizonyosságát nem a katonai-stratégiai helyzet határozta meg (ez amúgy sem kecsegtethetett sok reménnyel), hanem a különféle apokaliptikus elvárások és messianisztikus remények által átítatott hitük, miszerint egy elkövetkezendő isteni közbeavatkozás fogja biztosítani a győzelmet a korabeli világ legerősebb katonai hatalmával szemben. Ez a hit vezette az utolsó pillanatig a maszadai harcosokat, s ennek a hitnek a feladását jelentette a kollektív öngyilkosság tragédiája, amely – egyfelől – annak rettentő felismerése volt, hogy elmarad az isteni közbeavatkozás, másfelől annak kifejezése, hogy az eddig érvényben lévő isteni törvényeket és parancsokat a hit alapjainak megrendülése („Isten halott”) következtében immár fel lehet mondani és semmisnek lehet tekinteni. Saját kiutasításukat Jeruzsálemből, s a rómaiak győzelmeit ugyanis egyre inkább úgy élték meg, mint a felszabadítási terv Isten általi elvetését, amelynek az ő sorsuk pontos kifejezőeszközzé vált.²⁵ A saját bőrükön is megtapasztalt balsikerek ráébresztették őket arra, hogy az isteni terv mégsem tartalmazza a rómaiak által elfoglalt Ígéret Földjének felszabadítását. S ha a sicariusok a korábbiakban Manaemet mint Messiást vették tekintetbe, Manaem – vagyis a Messiás – halála után közönyössé kellett válniuk a háború iránt. Amire számítottak a háború kezdetén – vagyis az isteni közbeavatkozásra, az eszkatológiai ellenség legyőzésére s Isten királyságának megalapítására –, mindaz nem történt meg. Isteni küldetésük és szerepük ezzel véget ért, s öngyilkosságukkal ezt az immár reménytelenné vált véget, önnön reményeik teljes kudarcát vallották meg, az eszkatológiai finálé helyett a létező leggyászosabb és legelkeseredettebb befejezést választva, de legalább „szabad emberek módjára”²⁶, hűen önmagukhoz.

Mint majd ezernyolcszáz évvel később a Karamazov-testvérekben Ivan nyomán Szmergyakov, akként mondják ki a sicariusok: ha Isten nem létezik, minden megengedett! Ám félreértés ne essék: az isteni törvények felmondása nem a Rómával kollaboráló hitsorsosok megölésében teljesedik ki, minthogy az árulókkal való leszámolás – hitük szerint – az isteni szándék beteljesítésének tudatos előkészítése, sokkal inkább az öngyilkosságra vonatkozó halachikus szabályok elutasításának gesztusában.

Az ölés – mint minden más nép, így a zsidóság számára is – bizonyos körülmények között megengedett, például háború esetén, jogos önvédelemkor, vagy akár jogszerűen, azaz az érvényben lévő jogszabályok alapján egy bírósági verdiktet követő kivégzés végrehajtásakor. A Tízparancsolatban nem az

²⁵ Richard A. Horsley: „The Sicarii: Ancient Jewish 'Terrorists'”, In. *The Journal of Religion* 59. (1979), 457.

²⁶ *Bellum*, VII, 8, 386.

olvasható, hogy „*Lo táárog*”, vagyis hogy „Ne ölj!” (szó szerint: „Nem fogsz ölni”), hanem az, hogy „*Lo tircáh*”, vagyis „Ne gyilkolj!” (szó szerint: nem fogsz gyilkolni)²⁷, nyelvi és jogi értelemben is érzékenyen differenciálva a két cselekedet között.

A biblikus tradíció – jöllehet a mózesi törvények nem rendelkeznek ebben a vonatkozásban – alapvetően elutasítja az öngyilkosságot (*hitabdut*), annak legtöbb fajtáját és esetét, s határozottan bűnnek tekinti azt. Akadnak persze biblikus példák az öngyilkosságra (gondoljunk akár Sámsonra²⁸ akár Saulra²⁹), s olykor elválasztják egymástól az ép elmével (*la-da'at*) elkövetett öngyilkosságot a nem ép elmével (*se-lo la-da'at*) elkövetett-től, továbbá a rabbinikus irodalom is bizonyos körülmények között megengedi, például fogság esetén, avagy egy gyalázatos halált elkerülendő³⁰, máskor, ha valakit bálványimádásra, házasságtörésre vagy gyilkosságra akarnak rákényszeríteni³¹, ám összességében, minthogy az élettől való megfosztásról van szó, a szuicídiumra nemet mond a hagyomány.

Vagyis a sicariusok a zsidó hagyománnyal ellentétes, ám a Bibliában is előforduló öngyilkosságot szabadságukra hivatkozva, immár az isteni törvényeken való kivülállás okán – „minden megengedett” – és annak tudatában hajtották végre, s választották a kollektív öngyilkosság „szép halálát”.

Aligha véletlen, hogy a modern Izrael Állam a maszadai kollektív tragédiát, miként minden nemzeti történelem a múlt katasztrófáit, háborúit és hőseit a nemzeti narratíva részévé teszi, s azokat értelemmel és jelentéssel látja el, mintha a nemzet legvégső alapját ezek a katasztrófák és tragikus események jelentenék. A nemzet biográfiája a „példaértékű öngyilkosságokat, mártíriumokat, kivégzéseket, gyilkosságokat és áldozatokat, a nemzet halottait” mint „a sötétségtől elragadott fényeket” őrzi emlékezetében.³² A halál a nemzeti gondolkodásban meghatározó szerepet játszik, ezért is beszél Zertal

²⁷ Hosszú évszázadok pontatlan fordításait a legtöbb modern nyelvben mára korrigálták. Így például az angol „You (Thou) shell not kill”-t a legtöbb új Biblia-kiadásban felváltotta a sokkal egyértelműbb és differenciáltabb „You shell not murder”, amiként franciában is a „Tu ne tueras point”-t felváltotta a „Tu ne commetras point d’assassinat”, végül a németben a „Du sollst nicht töten” helyett ma már „Du sollst nicht morden” olvasható.

²⁸ *Bírák könyve* 16, 30.

²⁹ *Saul első könyve* 31, 4-5.

³⁰ *Baba batra* 8b

³¹ *Szanhedrin* 74a

³² Benedict Anderson: *L’imaginaire national. Réflexions sur l’origine et l’essor du nationalisme*, La Découverte, Paris, 1996. 206.

teljes joggal „a halál emlékezetéről, kultúrájáról és politikájáról.”³³ Vagyis a zsidó történelem rettentő traumáin át a modern Izrael (is) megteremtette a halottak kollektív emlékezetét, melynek során a kiválasztott és a nemzet emlékezetében kitüntetett helyen megőrzött eseményeket kodifikálta, kanonizálta, hogy a nemzet spirituális panteonja által is erősítse a közösségnek mint traumatikus csoportnak a percepcióját és a további nemzedékek számára továbbadandó paradigmáját. A halál nem tartozik kizárólag a múlthoz, hiszen az emlékezet kitüntetett pontján élő és aktív elem társul hozzá: a népet sújtó szenvedések és csapások a jelenben felidéződnek és mintegy „megszólalnak” az élők által. S ahogy az áldozat mindig győztes is egyben, a pusztítás is újra meg újra újjászületéshez vezet, mintha csak az élők exhumálnák a holtakat, s újabb életet lehelnének beléjük.³⁴ „A legkitüntetettebb haszonélvezője ennek a metamorfózisnak a közösség” – írja Jaffee, hiszen a transzfiguráció révén a közösség „a viktimizációra emlékezve nemcsak szolidaritást vállal az áldozattal, hanem részesedik is a metamorfizációból, a végső triumfációból, ugyanis a historizált mítosz hatóerejét kivetíti a saját társadalmi és politikai realitásába... ezáltal maga is mintegy a szenvedés közösségévé válik.”³⁵

A nemzeti mítoszba illeszkedő „szép halál” gondolata, kötődjék akár az 1920. március 1-i Tel Hai-i tragédiához (ahol az emlékezet az arabokkal szemben vívott csata hősi halált szenvedett parancsnokának, Joseph Trumpeldornnak még az utolsó szavait is ismerni véli: „a szülőföldért jó meghalni”)³⁶, akár az 1943-as varsói gettőlázadás heroikus és reménytelenségében is az örök reményt hirdető eseménysorához „Maszada újraélesztésével együtt Izrael heroizmusának szimbólumaként hat nemzedékek hosszú során át.”³⁷

Lévinas – miként egyik művének címében is – a szabadságot következetesen nehéznek nevezte (*difficile liberté*), minthogy nem abszolút: az én a Másik (*Autrui*) arcának (*visage*) feltárulkozásakor döbben rá arra, hogy a Másik fölött nincs hatalma. (Heidegger nyomán akár nevezhetnénk ezt „meg-

³³ Idith Zertal: *La nation et la mort. La Shoah dans le discours et la politique d'Israël*, La Découverte, Paris, 2002. 5.

³⁴ „Az emberek mindig a szabadságért haltak meg igazán: így mintha nem haltak volna meg egészen.” – írja Camus épp a fentiekkel kapcsolatosan (Albert Camus: *A lázadó ember*. Fordította Fázsy Anikó, Bethlen Gábor Könyvkiadó, Budapest, 1992. 332.

³⁵ Martin S. Jaffee: „The Victim-Community in Myth and History: Holocaust Ritual, the Question of Palestine and the Rhetoric of Christian Witness”, In: *Journal of Oecumenical Studies*, 28 (1991), 230-231.

³⁶ Yael Zerubavel: „The Politics of Interpretation: Tel Hai in Israeli Collective Memory”, In: *Association for Jewish Studies Review* 16 (1991), 133-160.

³⁷ Idith Zertal: *La nation et la mort*, i. m. 43.

értő tekintetnek”³⁸ is.) Az arc látványa minden totalitárius és erőszakos aktusnak, az én intencionális modifikációjának az elutasítása: az arc a legnyitottabb emberi testfelület, amely a birtoklászvágnak és a gyilkossági szándéknak az abszolút tagadása. „Látni egy arcot, ez annyit tesz: „Ne ölj.” És hallani azt, hogy „Ne ölj”, annyit tesz: társadalmi igazság... A Ne ölj” parancsolata nem egy egyszerű viselkedési szabály, hanem a beszédnek és a szellemi életnek az alapelve.”³⁹

Lévinas Rosenzweig elemzését követi, aki Kanttal szemben azt hangsúlyozza, hogy van értelme a szeretet parancsolatáról beszélni. A Deuteronomium 6,5 az alábbiakat mondja: „Szeresd az Örökkévalót, az Istenedet egész szíveddel, egész lelkeddel és egész erőddel”. Csakhogy „lehet-e parancsba adni a szeretetet? – teszi fel a kérdést Rosenzweig. „A szeretet nem sors-e és megragadottság? És ha szabad, nem önkéntes adomány?... Biztosan nem lehet parancsba adni, és nem lehet erőszakkal megkapni. Senki más nem teheti meg, de egyvalaki megteheti. A szeretet parancsolata csak a szerető szájából jöhet. Csak az, aki szeret, ő azonban valóságosan mondhatja és mondja is: Szeress engem. Az ő szájában a szeretet parancsa nem külső parancs, hanem magának a szeretetnek a hangja. Annak a szeretetének, aki szeret, nincs más szava, hogy kifejezze magát, mint a parancsolat”, amely „abszolút jelen időben van, minden megelőző dolog nélkül... A parancsolat felszólító módja semmit sem képzel a jövőről, csak az engedelmesség azonosságát. Ma van az, hogy Isten elrendel valamit, és ma kell meghallani a hangját.”⁴⁰

A rosenzweigi „Szeresd az Örökkévalót” vagyis „Szeress engem” mintájára Lévinas a „Ne ölj” parancsolatot a Másik arca látványának következtében egyúttal mint a „Ne ölj meg engem” parancsolatát írja le, vagyis oly módon, mint ahol a törvény elveszíti pusztá formalitását, s irányt és megtestesülést talál. Vagyis a „Ne ölj” parancsolata egyúttal a „Ne ölj meg engem” könyör-gésévé is válik. Ricoeur helyesen teszi ehhez hozzá, hogy ha a pozitív parancsolat (Szeresd az Örökkévalót) nem elégséges, az erőszak okán, s a rossz jelenléte miatt kénytelen a tiltás formáját ölteni (Ne ölj).⁴¹

A hit (meggyőződés?, reflektálatlan tudás?) saját igazság-fogalmát törek-szik univerzálissá tenni, akár a másik szabadságának korlátozásával, avagy életének elvételével. A fundamentalista hitvallása – önnön abszolút igazsága-

³⁸ Martin Heidegger: *Lét és idő*. Fordította Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István, Gondolat, Budapest, 1989. 290.

³⁹ Emmanuel Lévinas: *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris, 2007. 24.

⁴⁰ Franz Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung, Mit einer Einführung von Bernhard Casper*, Universitätsbibliothek, Freiburg im Breisgau, 2002. 196-197.

⁴¹ Paul Ricoeur: *Soi-même, comme un autre*, Édition du Seuil, Paris, 1990. 258.

nak biztos és megrendíthetetlen tudatában – a Másik arcát láthatatlanná teszi. A sicariusok nem voltak fundamentalisták, credójuk csupán saját arcukat tette láthatatlanná. Durkheim meghatározása ma is pontos és világos: „öngyilkosságnak nevezünk minden olyan halálesetet, amelyet közvetlenül vagy közvetve magának az áldozatnak valamilyen pozitív vagy negatív aktusa idézett elő, ha tudta, hogy aktusa szükségképpen erre az eredményre vezet.” Ami a nemzetközi sajtóban elterjedt „öngyilkos merénylet” kifejezést illeti, azt hibásnak, bántónak és indokolatlan eufémizmusnak tartom. Ezek az akciók a szándék és a következmény, valamint az áldozat(ok) felől tekintve alapvetően gyilkos merényletek, melyeknek szigorúan jogi és etikai értelemben csak mellékes, de nem tanulságok nélküli mozzanata, hogy az elkövetéskor a merénylet is elpusztul: a WTC épületében dolgozó könyvelő, a piacon bevásárló nagymama, a diszkózó tizenéves vagy az iskolabuszon ülő csöppség nem maga idézte elő saját exitusát, s az áldozat az elkövető cselekvésének pillanatában nem tudta, hogy „az aktus” milyen „eredményre vezet”.

A fundamentalista nem látja sem saját, sem a Másik arcát: számára nincs is arc, csupán a csuklyák mögé rejtőző arctalanság és anonimitás; egy egyetemesnek óhajtott credo torzította alany, mindenfajta felelősség híján, ön-maga erőszakos tranzitivitásával „tematizálja” a Másikat, birtokba veszi, ám – ahogy ezt Lévinas mondja – „a független létezés tagadása a birtoklás. Birtokolni annyi, mint megtagadni a létet.”⁴² Maszada sicariusai mártírok voltak, tanúságtévők (*ed, edin*), akik megszentelték Isten nevét (*kiddus hasém*). A fundamentalista – jöllehet már Augustinus is arra figyelmeztetett, hogy „nem a szenvedés tesz vértanúvá, hanem az ok”⁴³ – fanatikus vallási (ön)felfogása szerint csak a hitetlen féli a halált: „szent” küzdelmében az igaz úton harcolva egy szemvillanás alatt „berobbanthatja” magát a Paradicsomba, ezáltal a legmagasabb rendű emberi magatartásnak minősítve az aszkézist, s értelmetlenné és értéktelenné téve az emberi élet egészét. A „Másikhoz” való viszonyát kizárólagosan rendeletek, paragrafusok határozzák meg, egy felettes, kötelező normatíva, amely főként vallási törvényekben, dogmákban vagy ideológiai doktrínákban ölt testet, s nem az individuális felismerés, a szabad választás katartikus élményében. Ahol egy tan pusztá eszközeivé, alkatrészeivé lefokozott alattvalók nem individuumok, hanem valamennyi tettük afféle kamikázetett csupán, hiszen cselekedeteikből hiányzik az erkölcsi cél és a phronészis, azaz az értelem, a belátás.

A biblikus – nyugati – hagyományban az eljövendő világ (*olám ha-ba*) vagy az Isten országa (*baszileia*) nem topográfiailag körülírható hely, hanem olyan vallási fogalom, amelynek a javaiból az Isten által meghatározott erkölcsi

⁴² Emmanuel Lévinas: *Difficile liberté*, i.m. 25.

⁴³ Augustinus: *Ep.* 89, 2.

normákhoz való igazodás függvényében részesedhet a hívő. Az, aki más népek, hitek, vallások és szokások megsemmisítésének „hagyományos” rigmusait skandálja – minősítse bár önnön harcát „önfeláldozó” cselekedetnek –, nem Isten országába szándékszik bejutni, hanem véres emberáldozatok nyomait őrző ösvényen masírozva távoli, ködös vidékek őrzöngő, barbár haduraihoz igyekszik az újabb és újabb szellemi muníció reményében.

Eleázár, Maszada fellegrvárának parancsnoka utolsó beszédében az alábbiakkal fordul a vár védőihez, a negyedik filozófia képviselőinek utolsó maradékához: „...amíg szabad a kezünk és markunkban a kard, tegyük meg a legszebb szolgálatot, amit megtehetünk. Haljunk meg úgy, hogy nem hajtjuk fejünket az ellenség igájába, feleségeinkkel és gyermekeinkkel szabad emberek módjára hagyjuk itt az életet! Ezt parancsolják törvényeink, ezért rimánkodnak feleségeink és gyermekeink; Isten rötta ránk ezt a kényszerűséget...”⁴⁴

A sicariusok elkeseredett reakcióját ismerjük.

⁴⁴ *Bellum*, VII, 8, 386-387.

SZABADSÁG ÉS FEGYELEM PROBLÉMÁJA AZ ÓKORI ZSIDÓ BÖLCSELETBEN

BALÁZS GÁBOR

Ha a három európai monoteista vallásról mindössze általános tendenciáik szintjén kívánunk szólni, akkor védhető lesz a kijelentés, hogy míg a kereszténység számára elsősorban a helyes hittételek elfogadása jelenti a vallási ideált, addig az iszlám és a zsidó vallás számára a mindennapi vallásgyakorlat szempontjából nagyobb jelentőséggel bír az isteni törvény követése. A zsidó hagyományban a vallási életet szabályozó jogi előírások rendszere a *hálákhá*, azaz a zsidó vallásjog, amelynek kiindulópontja Isten és népe közötti szövetség létének feltételezése. E szövetséget a *Tóra*, azaz Mózes öt könyve rögzíti, és jelentős része gyakorlati előírásokat tartalmaz, amelyeket az alkalmazhatóság érdekében minden korban adaptálni kell a Biblia utáni időkben keletkezett új helyzetekhez.

A zsidó vallásjognak három fő forrása van: az első a próféták által szóban közvetített isteni üzenet, a prófécia. A második a próféták által írásban is lejegyzett isteni szó, vagyis az Írott Tan¹, és az utolsó a törvény poszt-biblikus értelmezése a rabbinikus hagyomány által, azaz a Szóbeli Tan².

¹ Ez a zsidó *Biblia*, azaz a *Tánákh*. A *Tánákh* héber rövidítés, melynek összetevőit három részének – *Tóra* (Mózes öt könyve), *Neviim* (prófétai könyvek), *Ktuvim* (szent iratok) – kezdőbetűi alkotják. A *Tánákh* 24 könyvének szövege nagyjából megegyezik a protestáns Bibliában található, úgynevezett Ószövetséggel, amely szövetség a zsidó vallás szerint természetesen, nem az Ó- hanem A szövetség.

² Eredetileg a *Tánákh*nak, és különösen a Tórának a részletes magyarázata szóban került megőrzésre. E magyarázatok rendszerét nevezték Szóbeli Tannak. Az ókori rabbinikus irodalom és a Szóbeli Tan egyik első része a *Misna*. A kor bölcsei, a napjaink könyvekhez szokott embere számára, hihetetlen mennyiségű ismeretet voltak képesek megjegyezni. A *Misna* első bölcsei körülbelül az i.e. 3. században kezdték meg működésüket, és i.sz. 210 körül Rabbi Júda Hánázi szerkesztette a *Misnát* hat „rendbe” és engedélyt adott az írásbeli rögzítésre is. A rendek traktátusokra (héberül: *mászekhet*), azok pedig apróbb szövegegységekre, az egyes *misná*kra oszlanak. A „*misna*” szó tehát egyszerre jelöli a legkisebb szövegegységet, és magát az összefoglaló művet is. A *Misna* több mint fél évezred alatt kialakult szövege tehát a Tóra törvényeinek többnyire jogi magyarázatait tartalmazza. A *Misna* korszakát követte a *Gemará* kora. Míg a *Misna* többnyire a Tóra szövegével foglalkozott, addig a *Gemará* számára a megmagyarázandó alapszöveg már maga a *Misna*. A *Misnát* és a *Gemrát* együtt nevezzük Talmudnak. Két Talmud van, a napjainkban ismertebb és gyakrabban tanulmányozott Babilóniai Talmud, amelynek szerkesztése a 6. és a 7. század környékén zárult le, illetve az úgynevezett Jeruzsálemi Talmud, amelyet az 5. században szerkesztettek végleges formába. A talmudi irodalom egésze tehát több

A zsidó és a keresztény vallás közötti rendkívül lényeges különbség, hogy a zsidó hagyomány szempontjából a *Szentírás*nak a rabbinikus olvasata képezi a mérvadó értelmezést, tehát a *Biblia* szószerinti olvasata csak akkor kötelező érvényű egy ortodox zsidó számára, ha az egybevág a rabbinikus értelmezéssel is. (Egyes esetekben azonban a szószerinti olvasat elfogadása a zsidó hagyománnyal való szembefordulásnak, az eretnekségnek a jele.)³

A zsidó jogi autoritás előbb említett három forrása között feltételezhetőnek a magától értetődő hierarchiát: a bölcsek értelmezési szabadsága akkor legitim, ha a másik két forrás nem egyértelmű. A zsidó hagyomány vizsgálata során azonban ennél sokkal bonyolultabb helyzetet találunk. A Szóbeli és az Írott tan viszonyának, illetve a bölcsek a jogi döntéshozási mechanizmusban betöltött szerepének vizsgálata során elkülöníthetünk két fő jogfilozófiai tendenciát.

A zsidó vallásbölcselet egyik narratívája szerint a Szináj-hegyi kinyilatkoztatás során Isten megismertette Mózesrel mind az Írott, mind pedig a Szóbeli tant. Mózes írott formában rögzítette a *Tórát*, annak értelmezését pedig szóban adta tovább. Azóta minden nemzedék bölcsei vagy visszaemlékeznek a már kinyilatkoztatott helyes értelmezésre, vagy felfedezik a Tóra szövegében benne rejlő jogi igazságot a deduktív elemző módszer segítségével. E narratíva szerint az emberi szerep a *hálákhá* megállapításában arra korlátozódik, hogy a bölcsek felfedezze a forrásokban már jelen lévő megoldásokat, de még a legnagyobb bölcsek is nélkülözik az önálló alkotó szerepet. A *hálákhá* értelmezői tehát nem kerülhetnek ellentétbe az isteni szerző szándékával. A bölcsek fő tevékenysége tehát a visszaemlékezés a tanult hagyományokra, és a deduktív következtetések levonása.

A másik zsidó jogi narratíva szerint Szinájnál Isten csak a Szóbeli tan alapelveit fedte fel Mózes előtt. Ez az értelmezési modell hangsúlyozza a *hálákhikus* igazság megállapítása során az aktív emberi szerepet és a kreativitást. A bölcsek feladata, hogy megteremtse és létrehozza a *hálákhikus* igazságot. E modell szerint elvileg tehát lehetséges, hogy a zsidó jog gyakorlata (az

mint ezer év alkotási folyamatának eredményeképpen jött létre, és ebből következően nem lehet egységes. Különböző helyeken és korokban élő bölcsek tanításait rögzíti, anélkül, hogy szerkesztői törekedtek volna az irodalmi, a stílusbeli vagy a tartalmi egység megteremtésére. A Talmudból kiragadott idézetek használatánál le kell szögezni, hogy az idézet semmiképpen nem tükrözi, és nem is tükrözheti a Talmud egészének álláspontját, hiszen ilyen fogalom, hogy az egész Talmud álláspontja, nem létezik. A Talmudról magyarul lásd: Blau Lajos: *A Talmudról*, Budapest, 2006. (reprint)

³ Maimonidész a Misnához írott kommentár bevezetőjében a hamis próféta egyik jellemzőjeként azt adja meg, hogy isteni instrukcióra hivatkozva a Tóra szó szerinti értelmezését képviseli az elfogadott szóbeli hagyománnyal szemben. (Lásd: Maimonidész: *Hákdámot háRámbám lámisná*, Fordította Jichák Silát, Jeruzsálem, 1992. 30. o.)

az egyes kérdésekben meghozott praktikus döntés) ellentétbe kerüljön a korábbi hagyománnyal.⁴

A *hálákhá* meghatározásának folyamatában a bölcsek által betöltött ideális szerep és a bölcsek jogalkotói szabadsága megítélésének összetettségét jól mutatja a talán legismertebb⁵ talmudi forrás.

A történet megértése érdekében, első lépésként be kell mutatni a történet főbb szereplőit. Az egyik legfontosabb szereplő az első két jelenetben rejtve maradó Rábán Gámliél, a Szanhedrin⁶ elnöke, aki különösen kemény kézzel igyekezett megszilárdítani a Szanhedrin intézményének tekintélyét, és minden erejével azon dolgozott, hogy kialakítsa az egységes jogrendet, és megakadályozza a viták elszaporodását.

A második fontos szereplő Rabbi Eliézer ben Hurkánosz, akit a róla szóló forrásokból fenomenális emlékezettel megáldott bölcsként ismerünk meg, aki a „felfedési modell” klasszikus képviselőjének tekinthető.⁷

A harmadik főszereplő Rabbi Jósua ben Chánánjá, aki kreatív jogi megoldásairól ismert, és a „teremtési modell” képviselőjének tarthatjuk.⁸

A történet közvetlen kiindulópontja az úgynevezett „Áknáj kemencéjének” rituális tisztaságáról vagy tisztátalanságáról folyó vita, amelyben R. Eliézer azt az álláspontot képviseli, hogy a kemence tiszta, míg a bölcsek többsége

⁴ E két modell részletes bemutatását lásd: Sagi, Abraham: „Halakhic praxis and the word of God: a study of two models”, *Journal of Jewish Thought & Philosophy* 1, 1992. 305-329. o.

⁵ Rendkívül sok értelmezése létezik az alább következő történetnek. Ehelyütt csak az én olvasatomat kiemelkedően befolyásoló három tanulmányt említem meg (melyekben egyébként részletes bibliográfia található a történet más értelmezéseihez is): Jákov Rubinstein: „Szípur tánuro sel Áknáj: Nituách szifrutí”, In. Levinshon, Jehosua et. al. (szerk.): *Higájon lejoná*, Jerusalem 2006. 457-478. o. (a továbbiakban: Rubinstein); Sagi, Abraham: *Élu véélu*, Tel Aviv 1996, 11- 16. o.; és legfőképpen a szabadság és fegyelem kérdése tekintetében legjelentősebb írás Statman, Daniel: „Otonomiá veszámkhut betánuro sel Áknáj” *Mechkáré mispát* 24, 2008. 639-662. o. (A továbbiakban: Statman) Ez utóbbi írás különösen befolyásolta az értelmezésemet.

⁶ A Második Szentély lerombolását követő időszak legfontosabb vallási és politikai testülete a *Szanhedrin*, azaz a központi rabbitanács volt, az ennek élén álló bölcslet *nászinak* nevezték.

⁷ Tanára így jellemezte Rabbi Eliézer ben Hurkánoszt: „Meszesgödör, melyből egy csepp víz sem vész el.” (Misna, Ávot traktátus 2:11) Így értelmezi Rabbi Eliézer alakját például Gilat, Yitzak D.: *R. Eliezer ben Hyrcanus*, Ramat Gan, 1984., és Harold Fisch: *Ládáát chokhmá*, Tel Aviv 1994. (továbbiakban: Fisch). A R. Eliézert konzervatív erőként való felfogását kritizáló nézetet lásd: Maccoby, Hyam: *The Philosophy of the Talmud*, London 2002. 173-189. o.

⁸ R. Jósuanak, mint a kreatív modell jellegzetes képviselőjének bemutatáshoz lásd: Fisch, Lau, Benjamin: *Chákhámim*, Tel Aviv, 2007. 2. kötet, 62-73. o.

szerint tisztátalan.⁹ A Babilóniai Talmud *Bává Meciá* traktátus 59 lapjának „a” és „b” oldalain¹⁰ található történet tágabb kontextusa az embertárs megbántása vétségének súlyosságával foglalkozik. Irodalmi szempontból ez tekintendő a történet egésze fő témájának.¹¹ Mivel jelen írásom nem irodalmi szempontból vizsgálja a talmudi történetet, ezért az elemzés során első-sorban a szabadság és fegyelem kapcsolatának kérdését fogom tárgyalni. A történetet négy részre osztva idézem, és minden részt magyarázat követ. A felosztásban Jákov Rubinstein értelmezését követtem.¹²

(1) Mi az, hogy *áknáj*? Rabbi Júda mondta Smuel nevében: Szavakkal körültekerték, mint egy kígyó [arámiul: *ákná* – B.G.] és tisztátalanná nyilvánították.

Azon a napon R. Eliézer a világ minden válaszát megadta, és nem fogadták el tőle. Azt mondta nekik: „Ha úgy van a *hálákhá*, ahogy én mondom, akkor bizonyítsa ez a szentjánoskenyérfa.” A fa kiszakadt a földből, és száz könyökre ment. Azt is mondják: négy könyökre. Azt felelték neki: „A szentjánoskenyérfából nem hozunk bizonyítékot.” A fa visszatért a helyére. Ismét szólt hozzájuk: „Ha úgy van a *hálákhá*, ahogy én mondom, akkor bizonyítsa a csatorna vize.” A kanális vize visszafelé kezdett folyni. Azt felelték neki: „A kanális vizéből nem hozunk bizonyítékot”. A víz visszatért a helyére. Ismét azt mondta nekik: „Ha úgy van a *hálákhá*, ahogy én mondom, akkor bizonyítsák a tanház falai.” A falak elkezdtek dőlni, de R. Jósua rájuk kiáltott: „Amikor a bölcsek a *hálákhá* kérdéseiben győzködik egymást, nektek mi dolgotok van?” A falak nem dőltek le a R. Jósuát megillető tisztelet miatt, és nem egyenesedtek vissza a R. Eliézert megillető tisztelet miatt, és a mai napig ferdén állnak. Ismét azt mondta nekik: „Ha úgy van a *hálákhá*, ahogy én mondom, akkor bizonyítsák az égből.” Megszólalt az égi hang és azt mondta: „Mit akartok Rabbi Eliézertől, a *hálákhá* mindig úgy van, ahogy mondja!” R. Jósua felpattant és azt mondta: „Nem az égben van” (5Móz30,12).

⁹ A kemencéhez kapcsolódó vallásjogi probléma részletei irrelevánsak témánk szempontjából, ezért nem térünk ki rájuk.

¹⁰ A Jeruzsálemi Talmudban, (Moéd Kátán traktátus 3:1) megtaláljuk e történet korábbi, irodalmi szempontból kevésbé szerkesztett változatát. A két talmud története között jelentős eltérések vannak, de itt csak a Babilóniai Talmud verziójával fogunk foglalkozni. Ez eltérésekről és ezek jelentőségéről lásd: Rubinstein: 470–478. o.

¹¹ A történet legtöbb elemzője nem irodalmi, hanem filozófiai szempontból foglalkozott a történettel. Az irodalmi szempontú elemzések felsorolását lásd: Rubinstein 458. o.

¹² Rubinstein a Babilóniai Talmud müncheni kéziratának szövegváltozatát ítélte a legmegbízhatóbbnak, és én is az általa használt szövegvariáns alapján készítettem fordításomat.

Mit jelent az, hogy „Nem az égben van”? R. Jirmijá azt mondta: „Nem vesszük figyelembe az égi hangot, mert már Szináj hegyénél odaadatott a Tóra, amelyben az van írva: „Kövesd a többséget!” (2Móz23,2)”.

Rabbi Nátán összetalálkozott Élijáhu prófétával. Megkérdezte: „Mit tett abban az órában a Szent?” Azt felelte: „Nevetett és azt mondta: 'Legyőztek a fiaim, legyőztek a fiaim!' [másik olvasat szerint: örökkévalóvá tettek fiaim – B.G.]”

Az elbeszélés kezdetéből világos, hogy a bölcsek között eleinte jogi érvek mentén folyt a párbeszéd egy *hálákhikus* kérdésről, nevezetesen a kemence rituális tisztaságáról. (A vita jogi jellegét támasztja alá a kifejezés: „R. Eliézer a világ minden válaszát megadta¹³, és nem fogadták el tőle”). Miután a bölcsek többsége lezártnak tekintette a vitát, és meghozták a döntésüket, R. Eliézer változatlanul kitartott a saját álláspontja mellett. A döntéshozó processzusban a Rabbi Jósua képviselte többség kreatív érvelést használt és érveik „körülkerítették a kemencét, mint egy kígyó”. E kifejezés jelentése valószínűleg az, hogy bonyolult, a források szószerinti értelmezésétől messze eltávolodó, de ugyanakkor a rabbinikus hermeneutika alapelveinek megfelelő érveket használtak. Rabbi Eliézer azonban nem volt hajlandó elfogadni a többség döntését, (amely véleménye szerint „okoskodáson” alapult, mivel velük szemben ő egy ősi, megbízható hagyományra támaszkodott, mely szerint a kemence rituálisan tiszta. Szemlélete szerint egy jogi kérdésben az a döntő érv, hogy mennyire megbízható személy adja át a lehető legkorábbi eredetű tudást, és kreatív jogértelmezésre legfeljebb akkor kerülhet sor, ha nem ismert a hagyomány álláspontja. Mivel érveit elutasították, de biztos saját igazában, extra-legális eszközöket vet be annak érdekében, hogy személyes karizmájáról és az általa képviselt hagyomány megbízhatóságáról meggyőzze a többieket. E ponton a vita meddővé válik, mert míg Rabbi Eliézer a saját álláspontjának régiségét bizonygatja, addig a bölcsek számára ez egyáltalán nem számít döntő érvnek. A bölcsek valószínűleg nem is szándékoznak megkérdőjelezni R. Eliézer hagyományának megbízhatóságát, és erre utalnak azzal a kifejezéssel, hogy „A szentjánoskenyérfából nem hozunk bizonyítékot.” Úgy tűnik, R. Eliézer természetfeletti bizonyítékának a fajtáját, azaz a csodát ítélték jogi szempontból irrelevánsnak.

Ezek szerint e vitában sokkal többről van szó, mint egy adott kemence-típus rituális tisztaságáról; az igazi kérdés a bölcsek szerepének és szabadságának meghatározása a jogi procedúrában. Mivel a *Tóra* forrása az isteni kinyilatkoztatás, R. Eliézer úgy gondolja, ha van rá mód, akkor meg kell

¹³ Gábor György e kifejezésnek olyan jelentőséget tulajdonított, hogy erről adta a történetről írott tanulmányának címét. Lásd: Gábor György: „A világ minden kérdése, a világ minden ellenvetése”, In: *Tanulmányok az Országos Rabbiképző Intézet 120. évfordulója alkalmából*, Budapest 1999. 218-241. o.

kérdezni a „szerzőt”, és az összes olyan – nem jogi – módszer, amely felfedi a törvényalkotó szándékát, az legitim a jogi döntéshozatal folyamatában is. A bölcsek szabadságának határa R. Eliézer szerint nem terjed ki a korábbi hagyományok felülbírálására. Isten, a Tóra szerzője a jogi processzus minden pillanatában beavatkozhat a vitába, és a beavatkozást jelző csodákat követően mindenkinek kötelessége elfogadni azt az álláspontot, amelyet a természetfeletti erők is megerősítenek.

R. Jósua szerint viszont az égi közbeavatkozás igénylése eljárási hiba, mert a helyes döntéshozatali mechanizmus a jogi érvek ütköztetését követő szavazás. A bölcsek tehát, amennyiben a zsidó jog értelmezési alapelveit követik, nem fordulhatnak egy korábbi korszak vezetői, azaz a próféták eszköztárához. A prófétai kor lezárult, és a zsidó jog egyetlen releváns autoritással rendelkező testülete a bölcsek tanácsa, ahol szakértelmük és nem személyes karizmájuk segítségével kell meghozni a döntéseket. Az isteni „véleménynyilvánítás” egy konkrét jogi probléma megoldásában azért nem döntő érv, mert maga Isten határozta meg korábban a jogi döntéshozás helyes processzusát, és ebben a meghatározásban szerepelt az az elv is, hogy az isteni véleménynyilvánítás nem döntő jelentőségű a *hálákhikus* igazság meghatározásában¹⁴. Ugyanakkor különösen figyelemreméltó, hogy a történetben szereplő két tórai idézet¹⁵ az eredeti kontextus szószerinti értelmezésétől jelentősen eltér. A rabbinikus értelmezés tehát az eredeti tórai versek rabbinikus értelmezéséből, és nem azok szószerinti olvasatából származtatja a saját alapelveit. Valószínűleg a történet szerkesztője is érezhette, hogy a szöveg e pontján rendkívül nagyra nőtt a feszültség az isteni parancs kötelező mivolta és a rabbinikus szabadság igénylése között, ezért illesztette be közvetlenül a vita vége után az isteni reakcióról szóló történetet. Isten nevetve fogadja „fiai győzelmét”, jóváhagyva ezzel a rabbik által a *hálákhikus* döntéshozatalban igényelt szinte korlátlan szabadságot.¹⁶

¹⁴ Érdemes megjegyezni, hogy a keresztény értelmezők szerint R. Jósua viselkedése és az egész történet „imbecilis blaszfémia”. Erről lásd: Maccobi, Hyam: *Judaism on Trial*, Oxford, 1993. 163-167. o.

¹⁵ Az ötödik könyvből származó idézet eredeti szövegkörnyezete ez: „Mert ez a parancsolat, amelyet én ma megparancsolok neked, nem megfoghatatlan számodra, és nincs távol tőled. Nem az égből van, hogy azt kellene mondanod: Ki megy fel az égbe, hogy lehozza és hirdesse azt nekünk, hogy teljesíthessük?” (5Mózes 30,11-12) A második könyvből származó idézet szószerinti olvasata pedig éppenséggel a többségi elv ellen is felhasználható: „Ne kövesd a többséget a rossz dolgokban, és ne tégy részrehajló tanúságot azért, hogy a többséget kövesd.” (2Mózes 23,2)

¹⁶ A történetből nagyon nehezen meghatározható a *hálákhikus* igazság metafizikai státusza. Könnyen lehet érvelni amellett is, hogy Isten azért fogja R. Eliézer pártját, mert ő képviseli a zsidó jog abszolút igazságát e kérdésben, de ugyanakkor az az értelmezés sem kizárható, hogy az égi hang csak azt erősíti meg, hogy a hagyomá-

A történet első fázisa az emberi szabadság és autonómia apoteózisának tűnik, melyben a kreatív bölcsek legyőzik a konzervatív, csodákhoz és természetfeletti erőkhöz forduló vitapartnerüket, akin még „Isten sem segíthet”. Ez az értelmezés különösen népszerű a zsidó hagyomány megreformálását, liberalizálását és baloldali értékek szerinti átértelmezését sürgetők körében. E csoport számára a döntési procedúra is vonzó: a demokratikus „többség dönt” elv érvényesül, még akkor is, ha a többség kevésbé kiváló is a kisebbségnél, a társadalmi vagy vallási arisztokrácia nem élvez előnyt a szavazásnál, az érdekek és a képességek a szavazatok összesítésekor lényegtelenek, sőt még a természetfeletti erők sem befolyásolhatják az autonóm emberi döntést¹⁷. (A szavazati jog a *hálákhá* kérdéseiben természetesen nem általános, kizárólag az elismert jogi szakértők, azaz a döntéshozatalra felhatalmazott bölcsek vehettek részt a szavazáson.¹⁸) Az ehhez a csoporthoz tartozó értelmezők számára sokszor itt ér véget a történet, és nem foglalkoznak azzal, hogy a szöveg sem irodalmi, sem gondolati szempontból nem zárható le e ponton az eredeti jelentés megismerése nélkül. A *Talmud*ban a történet így folytatódik:

(2) Azt mondták, azon a napon összegyűjtötték mindazokat a dolgokat, amelyeket R. Eliézer tisztának nyilvánított, és elégették. Szavaztak róla, és kiközösítették. Azt mondták: „Ki fogja megmondani neki?” R. Ákivá azt mondta: „Én megyek és közlöm vele, nehogy egy érdemtelen ember menjen oda, és mondja meg neki, és elpusztítsa az egész világot.”

Mit tett [R. Ákivá]? Fekete ruhát öltött és fekete köpenybe burkolódzott, levetette a szandálját, négy könyöknyi távolságra leült R. Eliézertől és könnyezett. R. Eliézer megkérdezte: „Ákivá, miben különbözik ez a mai nap?” Azt felelte: „Tanítóm, úgy tűnik, a bölcsek el vannak különülve tőled.” Neki is könnyek hullottak a szeméből, és levetette szandálját, lecsúszott, és leült a földre.

A történet második fázisában az események szokatlan fordulatot vesznek. Egy tipikus talmudi vita után a kisebbségi véleményt képviselőt nem fenyegeti a kiközösítés veszélye. Különösen meglepő lehet a kiközösítés ténye az első rész szabadságpárti értelmezői számára. A rabbik rendkívüli retorziója

nyos álláspont valóban R. Eliézeré, de ebből egyáltalán nem következik, hogy ez az abszolút igazság, hiszen az igazság majd az lesz, amit a bölcsek elfogadnak.

¹⁷ A történet „demokrácia párti” értelmezéseit összefoglalja: Statman, 641-648.

¹⁸ A modern korban a zsidó vallási gondolkodás egyik egyelőre megoldhatatlannak tűnő elméleti és gyakorlati kérdése éppen az, hogy ki rendelkezik „szavazati joggal” a *hálákhikus* kérdésekben, és talán nem meglepő, hogy a nem ortodox irányzatok szívesen alapozzák a szavazati jog kibővítésére vonatkozó álláspontjukat erre a történetre. Lásd pl: Golinkin, David: *Gisató sel hátnuá hámaszortit lehálákhá*, 1995. 21. o.

R. Eliézerral tovább erősíti azt a benyomást, hogy egy alapvető elvi problémáról folyik a vita.¹⁹

R. Eliézer kiközösítésének oka valószínűleg az, hogy a többségi döntés ellenére is ragaszkodik saját álláspontjának érvényességéhez. Ha a történet első fázisa valóban a bölcsek törvényalkotó szabadságáról szól, és helyes az értelmezési séma, miszerint a történet egészének egyik fő témája a szabadság és fegyelem kérdése, akkor azt kell mondanunk, hogy a történet második fele a közösségi fegyelem megszilárdításáról szól. A bölcsek reakciójából azt tanulhatjuk, hogy ugyan az isteni közbeavatkozásnak ellent mertek mondani, és ragaszkodtak az autonómiájukhoz, ugyanakkor a többségi vélemény elfogadását kötelező érvényűnek tartják mindenki számára. Aki a vitában alulmaradt, annak kötelessége elfogadni a többségi véleményt, mert bár az emberi autonómia talán előnyt élvez az isteni akarattal szemben, de a rabbinikus bíróság döntése mindenkire nézve kötelező. Sőt, a „szabadság eszményét” hirdető első rész sem képvisel a második résztől szükségszerűen különböző álláspontot a testületi fegyelem kérdésével kapcsolatban. A bölcsek az első részben is úgy vélik, hogy a zsidó jog meghatározásához a jogi érvek ütköztetésére és az ezt követő szavazásra van szükség. Ennek értelmében azt mondhatjuk, hogy az első rész sem hagy sok helyet a gyakorlati szinten a kisebbségi véleményt képviselő bölcс szabadságának. (Igaz, a kisebbségi véleményt képviselő bölcс elméleti álláspontját a *hálákhá* nem korlátozza, hiszen azt látjuk a történet legelején, hogy R. Eliézer elmondhatta az összes érvét, és ha sikerült volna meggyőzni a többséget az álláspontja helyességéről, akkor bizonyára az ő véleménye vált volna az érvényes jogi döntéssé.)

A történet harmadik része R. Eliézer kiközösítésének következményeiről számol be.

(3) A világot csapás érte: a búza, az olajbogyó és az árpa egy harmada tönkrement. Van, aki azt mondja: még az asszonyok kezében lévő tészta is megromlott.

(Nem kanonizált *misna*): Nagy szélvihar [harag] volt azon a napon; amire csak ránézett R. Eliézer azonnal elégett. Rábán Gámliél is egy hajón volt aznap, szélvihar kerekedett és majdnem elsüllyesztette. Azt mondta: „Úgy tűnik, ez ben Hurkánosz [azaz: R. Eliézer – B.G.] miatt lehet.” Felállt és azt mondta: „Világ Ura, ismert és tudott színed előtt, hogy nem a magam tiszteletére és nem apám házának tiszteletére tettem, hanem csakis a Te tiszteletedre, hogy ne szaporodjanak el a viták Izraelben.” Azonnal megnyugodott a tenger.

¹⁹ Bármilyen kézenfekvő ebben a történetben a zsidó jogfilozófia egyik alapkérdését látni, ugyanakkor meg kell említeni, hogy a történetet irodalmi szempontból értelmezők azt emelik ki, hogy a szövegnek a fő témája a másik ember megbántása, és a közvetlen kontextus alapján állításuk könnyen igazolható.

A történet harmadik része ismét új helyzetet mutat be. Míg az első részben R. Eliézer „ártatlan” csodákat hajtott végre, most, miután a bölcsek részéről sérelem érte, az egész világot pusztulás fenyegeti. Noha R. Ákivá a lehető legtapintatosabban közölte a bölcsek döntését R. Eliézerral, és ezzel sikerült minimalizálnia a bölcs haragja által a világnak okozott kárt, és a történet nem állítja, hogy R. Eliézer maga idézi elő a természeti csapásokat, de egyértelműnek tűnik, hogy Isten most már nem kacag fiai győzelmén.

A történet e szakaszában új szereplő lép a színre, Rábán Gámliél, a központosított hatalmat érvényre juttató párt vezére, a Szanhedrin elnöke, aki eddig rejtve maradt a történetben. Más talmudi történetekből tudjuk róla, hogy az egyik legfőbb törekvése volt a Szanhedrin tekintélyének és a hatalmának megszilárdítása, illetve a zsidó jog egységessé tétele. Éppen ezért elképzelhetetlen, hogy az ő jóváhagyása nélkül meghozhatták volna a R. Eliézer kiközösítésére vonatkozó döntést, és valószínűnek tűnik, hogy az isteni harag azért irányul egyenesen ellene, mert az ő személye jelképezi a korlátlan testületi fegyelmet követelő irányzatot.

Rábán Gámliél csak azzal az érveléssel tudja megmenteni az életét, hogy a viták elszaporodásának megakadályozása volt a célja²⁰. Ezzel nem az elméleti vitát kívánja kizárni a jogi procedúrából, hanem a vita lezárása után, a meghozott döntés érvényének vitatását. A kisebbségi álláspontot képviselőnek valószínűleg R. Gámliel szerint is joga van fenntartani a nézetét, hogy a többség téved, ám ez nem jogosítja fel rá, hogy saját tanítványainak a gyakorlatban is a kisebbségi álláspont követését tanítsa. A közösségi fegyelem megkövetelését a jogrendszer egységének megvédése igazolja. Különösen fontos itt felidézni a történelmi kontextust, a 2. században járunk, szinte közvetlenül a Szentély lerombolása után. A karizmatikus jogszolgáltatás egyre többek szemében vált megbízhatatlanná, és a bölcsek szerint a zsidó nép fennmaradása érdekében új jogi procedúrákra van szükség.²¹ A zsidó nép, a *Tóra* és az egész jogrendszer csak akkor tud fennmaradni – legalábbis is a 2. századi bölcsek többsége szerint – ha az egyes kérdésekben született döntések mindenkire nézve kötelezőek lesznek, tehát a közösség egésze fegyelmet tanúsít, ami értelemszerűen a szabadság korlátozásával jár.

Noha R. Gámliel a történet e fázisában megmenekül, és ebből arra következtethetünk, hogy Isten elfogadja a széthúzás megakadályozásának szükségességére alapozott érvet, és ha nem is tekinti jogosnak, de legalábbis megbocsájtja a kiközösítést. A harmadik rész elején megnyilvánuló isteni

²⁰ Az egyik gyakori értelmezés szerint a szöveg fő témája a vita értéke a zsidó jogban, lásd: Endlard, Itzhak: „Majority Decision vs. Individual Truth: The interpretation of the 'Oven Achnai' Aggadah”, *Tradition* 15, 1975. 137-152.

²¹ Ehhez az értelmezéshez lásd a hivatkozásokat: Statman 651. o., 44., 45., 46. jegyzet.

harag talán azzal magyarázható, hogy bár Isten jóváhagyta a bölcsek által képviselt álláspontot a döntéshozás mechanizmusának kérdésében, de ugyanakkor nem fogadta el R. Eliézer kiközösítésére vonatkozó döntés jogosságát. A világot érő csapások csodája alapján úgy gondolhatjuk, hogy Isten a többségi döntés hatályának is határokat akar szabni. Nem minden döntés válik automatikusan helyessé pusztán azáltal, hogy a többség elfogadhatónak tartja, a kisebbségi véleményt képviselőnek a radikális megbüntetése nem szerzi meg az isteni jóváhagyást. Úgy tűnik tehát, hogy amikor a kisebbségi véleményt képviselő bölcse megalázására és megbántására kerül sor, akkor ez isteni haragot vált ki, szemben azzal a helyzettel, amikor maga Isten maradt alul a jogi vitában.

A történet negyedik fázisa azonban még bonyolultabbá teszi az értelmező dolgot.

(4) Imá Sálom, R. Eliézer felesége és Rábán Gámliél húga volt. Ettől az esettől kezdve nem hagyta, hogy R. Eliézer az arcára boruljon²². Aznap Újhold volt, egy szegény ember kopogtatott az ajtón, kenyeret vitt neki, és közben R. Eliézer az arcára borult. Rákiáltott: „Emelkedj fel, megölted a testvérem!” Közben megszólalt a *sófár* Rábán Gámliel házából [hírül adva, hogy R. Gámliél meghalt - B.G.]. Azt kérdezte [R. Eliézer]: „Honnan tudtad?” Azt mondta: „Aám házából tanultam, minden kapu bezárul, kivéve a megbántás kapui.”

A történet negyedik részének nyelve, a korábbiaktól eltérően arámi és nem héber. Ebből arra következtethetünk, hogy késői betoldást képez, amely elsősorban azt a célt szolgálja, hogy a történetünket visszatérleje az általános kontextushoz, azaz a megbántás vétke súlyosságához. E rész üzenete távolról sem világos, hiszen lehetne logikus folytatása a R. Eliézer haragjának végzetes következményeiről beszámoló második résznek, de nem illeszkedik a harmadik részhez. Ha R. Gámliél megmenekült a tengeri viharban, mert Isten elfogadta az érvelését, akkor miért kell mégis meghalnia a negyedik részben?²³

Amennyiben a történet egészét – a talmudi szerkesztő feltételezhető szándékának megfelelően – textuális szempontból egységként kezeljük, a szabad-

²² A Talmud korában az „arcára borul” kifejezés olyan imát jelöl, amikor az imádkozó a legszemélyesebb kéréseit mondja el Istennek felfedve szíve minden titkát. A hagyományos magyarázók ezt a részt, úgy tűnik, tévesen egy napjaink liturgiájának is a részét képező imával azonosították, erről lásd: Rubinstein 459. o. 6. jegyzet.

²³ A lehetséges megoldásokról lásd: Statman 653. o. 55. és 56. jegyzet. Statman maga azt a megoldást fogadja el, hogy nem az volt a probléma R. Gámliel viselkedésével, hogy érvényesíteni akarta R. Eliézerral szemben a rabbinikus bíróság autoritását, hanem az, hogy ezt túl szigorú módszerekkel tette.

ság és fegyelem kapcsolatának elemzése szempontjából nagyon nehéz lesz egyértelmű konklúziót levonni. Az első rész alapján a valószínű olvasat az lehetne, hogy a kreativitás modell, a jogi újítás és a szabadság hívei képviselik a domináns irányzatot a zsidó hagyományon belül. A második rész azonban felerősíti azt a már az első részben is meglévő motívumot, hogy a testületi fegyelem kiemelten fontos eleme a hagyománynak, és a kisebbség szinte feltétel nélkül köteles engedelmeskedni. A harmadik rész végkövetkeztetése szerint a jogrendszer egységének védelme megkövetelheti a szabadság radikális korlátozását is. A széthúzás és a szektásodás megakadályozása akár az érdekekben mégoly gazdag kisebbség szélsőséges háttérbeszorítását is igazolhatja. A történet negyedik része azonban megint árnyaltabbá teszi a képet, és azt sugallja, a többség véleményének megszilárdítása és a jogrendszer védelme nem igazolhat bármilyen eljárást a kisebbséggel szemben. Ha a történet egészét vesszük alapul, akkor nem lehet meggyőzően egy alapelve redukálni a zsidó hagyomány szellemét, és sokkal inkább elfogadhatónak tűnik, hogy a szabadság és fegyelem közötti viszonyt dinamikusnak, az adott helyzetekben változónak tekintsük, mintsem hogy megpróbáljuk bebizonyítani e két érték egyikének domináns mivoltát.

A BELSŐ SZABADSÁGRÓL

EGYED PÉTER

A szabadság európai értelmezésében több úton és több módszerrel haladhatunk, a gondolkodás mai kereteit a görög politikafilozófiából eredeztethető autarchikus szabadság, valamint a modernitás szabadságfelfogása határozza meg. Ez utóbbi szerint a szabadságról való gondolkodás mindazoknak a komponenseknek a folyamatos reflexiója és bővítése, amelyek a nagy polgárjogi dokumentumokból és az alkotmányos szabályozásokból származnak. Jelen pillanatban például a személyi szabadság garanciáiról értelmes gondolkodni, azokról a személyes szabadságokról, illetőleg a lehetséges jogi garanciákról, amelyek például az adatvédelem és hozzáférhetőség körébe tartoznak. Ez a hagyomány a modernitás nagy gondolkodóinak a hagyománya is, akik a szabadság-kényszer dualizmusában egy olyan termékeny elvet fogalmaztak meg, amely mind a mai napig szabadság-fenomenológiaként működtethető. Amennyiben megfogalmazzuk a bennünket érő (hatalmi) kényszereket, szabadságunk körvonalait, lehetséges cselekvési stratégiákkal foglalkozhatunk. (Ez alatt most nem a törvény legitim, konszenzuális kényszerének kérdéskörét értem.) Végül a hatalom problematikája is termékeny a szabadságunk végiggondolása szempontjából legalábbis közép-kelet Európában ez egy nagyon is élő hagyomány.

Az autarchikus szabadság-felfogás tehát uralkodó lett, mégsem mondhatjuk azonban, hogy a másik hagyomány teljesen elveszett volna. Ez az a hagyomány, amely a szabadságot nem feltétlenül a cselekvés összefüggésében gondolja el. Vagy egy olyan szabadság-meditációként, amelyből nem származik közvetlenül cselekvés. Ezt különösen a vallási világban nevezik „belső szabadságnak”, és mostanában még több effajta meditációt olvashatunk a különböző lapokban vagy vallási honlapokon. A terminus használata problematikus, ugyanis a különböző meghatározottságok végiggondolása – amelyeknek egy része külső és életfeltételeinket jelenti – mégiscsak a determinizmusok végiggondolása. A szabadság gondolás a külső és belső determinációk ellenében, azokat megfogalmazva, azoktól elválva: ez az, amit a leginkább „belső szabadságnak” lehet nevezni. Ez azonban mégis az én értékeinek a lazábban strukturált, de mégis valamelyes szerkezettel, haladvánnyal rendelkező formája. A megértésében a leginkább a személyes, belső ima-forma segít – ha van, aki ismeri ezt – amelyben a belső beszéd, tény és értéksorolás, fohász egyetlen külső szereplője a Mindenható, voltaképpen ez a helyzet nagyon is jól értelmezhető az embernek ama kozmikus helyével, ennek a

perspektívájával, amelyről mint végeredményről a belső ima kapcsán beszélni szoktak. Szükségszerűen merül fel az a kérdés is, hogy a belső szabadság-meditáció és a keleti meditációs formák milyen összefüggésben, kapcsolatban vannak. A különbség kézenfekvő: a belső szabadság európai meditációja nem akarja elérni *a tudat kilobbanását és a feloldódást a nagyobb összefüggésben*, a nirvánát, ez az öntudat és az értelem ténye és az is marad.

1. BELSŐ DIMENZIÓ ÉS BELSŐ SZABADSÁG A GÖRÖG-RÓMAI FILOZÓFIA EGYŰJTEME AUKTORAINÁL

A görög szabadságnak szentelt nagy monográfiájában Max Pohlenz¹ a szabadság evolúcióját teljes társadalomtörténeti összefüggésben ragadja meg. Külön fejezetben foglalkozik a belső szabadsággal, amelynek a kifejlődését és alakulását a politikai, autarchikus szabadság folyamányának tekinti. Pohlenz elsősorban filológus volt, Willamowitz-Moellendorf tanítványa, ezért érthető, hogy kitűnő elemzéseinek egy része a görög drámairodalomból származik, az *En* kialakulását, amelynek során az ember kiszabadul a *hübriszből* és alkalmassá válik a *szofroszünére*, öntudatra ébred és tudomásul veszi a korlátozottságát, elsősorban Aiszkülosz és Euripidész műveiben szemléltette. Max Pohlenz arra is figyelmeztetett, hogy amikor *szofroszünéről* beszélünk, célszerű annak pedagógikus-didaktikai összefüggéseit is figyelembe venni, ebben pedig Prótagorásznak tulajdonított nagy szerepet. Ugyanis Prótagorász, az érvelési technikák *pro* és *kontra* rendszerével² előtérbe állította azt a szubjektumot, aki mértékszerűen dönt a *pro* illetve *kontra* előnyben részesítése felől. Mindazonáltal pusztán egy ilyen technikai lehetőség nem oldhatta meg az autoritárius rendszerekről (zsarnokság, királyság) a demokráciát jellemző újfajta etikára való átmenetet. Pohlenz szerint egy olyan újfajta válsághelyzet állt elő – hasonló, mint egykor Hermótimosz és Arisztoteiton zsarnokgyilkossága idején, amikor is egyáltalán a demokráciának mint célszerű politikai berendezkedésnek a lehetősége felmerült –, amelyben csak a szókratészi etikai fordulat nyújthatott megoldást. Ez a megoldás a szókratészi legfőbb jó volt³, a kitűnőség, amelyből nem származik közvetlen haszon,

¹ Max Pohlenz: *Griechische Freiheit. Wesen und Werden eines Lebensideals*. Quelle & Meyer, Heidelberg, 1955. Mivel a magyar szakirodalomban csak esetlegesen idézik, itt most részletesebben foglalkozom a nézeteivel. Pohlenz nagyra értékelték viszont az olasz nyelvterületen, ezért most célszerűségi okokból könyvének 1963-as olasz kiadását használom. Max Pohlenz: *La libertà greca*. Trad. Maria Bellincioni. Premessa di Italo Lana, 1963. Paideia, [Brescia].

² Pohlenz: i.m. 81, 82.

³ I.m. 83-85.

amely nem akcicens, de reflexiós és akarati tevékenység segítségével elérhető az immanenciája. Az immanens jó alkalmassá válik a gyakorlati élet, a cselekvés irányítására is. (Ezt a szókratészi demonstrációt teljes terjedelmében felidézi az *Állam* II. könyve. Itt jegyezzük meg, hogy nagyon termékeny ellentmondás van aközött, hogy a *daimón* belső, a jóról folytatott dialógus viszont külső, ami csak azt jelenti, hogy a közösség a szubsztanciája. Ez azt is jelenti, hogy a belső-külső skolasztikus elválasztásának nem sok értelme van, a belső-külső ellentmondásának azonban igen. A belső a tiszta individualitás formája.) Az *immanens jó* elérése azonban *egy hosszan tartó, ha nem örök folyamat, a filozofálás, a filozófia maga*. Nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy az európai filozófia eredete erre az összefüggésre vezethető vissza, ha pedig a belső szabadságról szóló filozófiai reflexió szerkezete, irányultsága, tartalma, szükségszerűsége elhalványodott, fontossága háttérbe szorult, akkor magának a filozófiának a konceptusa változott meg és genetikus komponensét tekintve kiüresedett. Az európai filozófia a *belső* (lelki) dimenziójával és a *belső szabadsággal* kapcsolatosan született, az volt. Nem kellene tehát a keleti filozófiák meditációs technikáihoz nyúlnunk, hogy „a belső végtelen” (Kant) dimenzióját helyreállítsuk, hanem vissza kell nyúlni a filozófia eme eredeti konceptusaihoz.

Rendkívül erős megfogalmazásban reprodukálja ezt a gondolatot Marcus Aurelius, az *Elmélkedések* II. könyve 17. részében: „Az emberi élet tartalma pillanat; az anyag változó, az érzékelés homályos; egész testünk összetétele könnyen romlandó; a lélek ide-oda kapkodás; a szerencse kifürkészhetetlen; a hírnév bizonytalan. Egyszerrel minden testi dolog rohanó vízfolyás, minden lelki jelenség álom és ködkép, az élet harc és számkivetés, az utókor dicsérete feledés. *Mi hát a biztos vezető? Egy, csak egyetlenegy: a filozófia. Ez pedig annyit jelent, hogy figyeljünk belső géniuszunkra* (kiemelés tőlem: E.P.), és ne botránkoztatassuk meg, ne sértjük meg, segítsük győzelemre az élvezet és a fájdalom fölött, ne hagyjuk ötletszerűen, csalárdul, álnok módra cselekedni, ne függjön attól, megtesz-e más valamit vagy sem...”⁴ Ebből az is következik, hogy ha nem erre a belső géniuszra figyelünk, vagy elfelejtjük, elejtjük az *odafigyelés belső géniuszát*, elveszítjük magát a filozófiát is, mint önmegértésünk és természetesen: világban létünk reflexiós-meditációs formáját.

Pohlenz megfogalmazása szerint azonban Szókratész sem volt tisztában a jóval, vagy annak közvetlen elérhetőségével. A *folyamatos* dialógus inkább arra szolgált a számára, hogy a görög nép lelkiségében is megtalálja a legfőbb jót, vagy annak lehetőségét. Végül pedig arra a következtetésre jutott, hogy ennek a természetét csak az istenek ismerhetik, az önismeret isteni parancsra

⁴ Marcus Aurelius *Elmélkedései*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1973. 23.

jön létre.⁵ (Hozzátehetjük azonban, hogy ezt már a püthagoreus Alkmaion is így látta.) Szókratész sorsának tanulsága azonban azt is mutatja, hogy az immanens jó sem létezhetik ama összerendező erőfeszítés nélkül, amely az ember, és a vele sorsközösségben élő embertársak etikai magatartásának megértését, a jóról kialakított képzetekének a felfogását és elsajátítását jelenti. A közösséget, mint saját természetünket el kell fogadni, ez a legfőbb, belső keresésének a feltétele. Az immenencia egyáltalán nem jelenti azt, hogy a filozófia egy individualisztikus, egoisztikus szubjektumhoz kötött. Pohlenz felfogásában a tévedhetetlenség és kimondhatóság kísértését csak akkor távozthatjuk el a filozófiától, ha a legfőbb jó keresésében a totalitást követjük, az igazi szabadság, a választhatóság lehetősége csak akkor adott, ha az emberi természetben találja meg motivációját. Ebben az összefüggésben minden csak egy individuális kísérlet lehet az emberi tapasztalat végső határainak a túllépésében még a halál sem elegendő tét. Pohlenz a továbbiakban azt hangsúlyozza, hogy kísérletét Szókratész szent misszióként vállalta, amelyben az istenek végül is *vele* voltak, a démonjának a figyelmeztetése isteni hang volt. Ilyen értelemben a belső szabadság az intellektuális sugalmazás területe is, de a rációval nem lehet azt teljes mértékben kimeríteni.

A belső szabadság eme szókratészi konceptusa számtalan irányba alakult a későbbiek folyamán. Epiktétosz felfogását Pohlenz a szókratészi felfogástól való sajátos eltérésként határozza meg, és pedig a személyes eudémonizmus irányába. Hasonlóképpen mind Diogenész, mind Antiszthenész és Arisztipposz filozófiáját egy-egy, a belső szabadság megválaszolásaként kialakított filozófiaként értelmezi, amelyek azonban mind egy-egy összetevő: a szenvedélyek, az élvezetek, a test uralásának, tágabb értelemben az önuralom parancsa megvalósításának az irányába mozdulnak el. A dolgok fölötti uralom, mint a helyes életvezetés kulcsa azonban fokozatosan egy másik irányban is kibontakoztatja a filozófiát: a külső környezettől való függetlenség, tehát a külső szabadság irányába.⁶ Ebben a kontextusban jelenik meg az az összefüggés is, amely a posztmodern kor emberének szabadság-kalkulációs eljárásait is leírja: az élvezetek értékelése, egy sajátos valutációs eljárás jelenti a javak helyes, megfelelő választásának lehetőségét. (Pohlenz szerint Arisztipposz, amikor a helyes *fronészisz* fontosságára figyelmeztet, egyben a cselekvés útját is választja az élvezéssel szemben. Antiszthenész pedig az *enkrateia* megvalósításában látja az erényes megismerésnek a feladatát.) Platón és Arisztotelész végképp abba az irányba vezérték a filozófiát, amelyben a legfőbb

⁵ Pohlenz figyelemreméltó gondolatsora Szókratész nézeteinek az evolúciójára, megtorpanásaira, bizonytalanságaira hívják fel a figyelmet. I.m. 86.

⁶ Az Arisztipposzal és Antiszthenésszel foglalkozó alfejezet címe is jelentéses: *A szabadság mint külső függetlenség*. I.m. 96-97.

(isteni természetű) jó a szellemben letéteményezett és a szellem eszközeivel érhető el. Ez a meditációs összefüggések kétségtelen racionális szűkítését jelentette, de ez volt az európai filozófia útja. Mindazonáltal a *meszón*, a közép gondolata, az emberi mérték konceptusa alkalmas volt arra, hogy a legfőbb jó keresésének szellemi világát az emberről szóló reflexióval összefüggésben tartsa, az ember antropológiai valóságában képviselve.

A belső szabadságról szóló hosszú fejezet végén⁷ Pohlenz Iszokratész felfogását ismerteti, kiemeli gondolatainak a fontosságát, elterjedtségét a korabeli Athénban. (El kell ismernünk, hogy manapság nem foglalkozunk kellő mértékben a *Panathenaios* valamint *Beszélgetés a javak cseréjéről* konceptusaival.) „Utolsó munkájában az immár szinte száz éves Iszokratész négy pontban foglalta össze a helyes *paideia* szabályait (*Panathenaios* 30-32) Ezek a következők: a gyakorlati alkalmasság a mindennapi életben, helyes és figyelmes magatartás emberi kapcsolatainkban, az élvezetek fölötti uralmat biztosító szellemi magatartás – amelytől a sorscsapások sem tántorítanak el –, »végül minden dolgok legnagyobbika«, az emberi mérték uralma, amely nem hagyja, hogy a sors fordulatai elragadják és a külső javakhoz képest nem kevésbé értékeli saját természetének és eszének a javait.»⁸ Iszokratész azt hangsúlyozta, hogy nem lehet a szabadságra való szellemi magatartást megcélzó nevelés nélkül a fenti magatartást kialakítani. Pohlenz hangsúlyozza, hogy ez az álláspont szellemében és természetében már alaposan különbözik a szókratészi magatartástól, éspedig abban, hogy a (belső) véleményformálás függetlensége nem kap szerepet benne. Ezek után a *megtenni* vagy *nem tenni meg* valamit nem annyira a belső mérlegelésnek, hanem sokkal inkább külső szempontoknak rendelődik alá, azaz a *szabadságra-nevelés* szempontjainak. Ha Platón és Arisztotelész a tömegek számára elérhetetlenül magasra tették a szellem mércéjét, az iszokratészi (liberális) szociálpedagógia betöltötte az űrt. Mindez azonban messzemenő eltávolodást jelentett a szókratészi belső szabadság eredeti értelmétől, amely szerint az igazi értékek a saját lelkiségben találhatóak fel, – vagy inkább ott keresendők. (Platón azonban a lelki folyamatokban jelentkező, az érzékekből származó élvezetek és vágyak legyőzésére helyezte a fő hangsúlyt.)

A hellenista kor végére kialakult az a közkeletű felfogás – amely az arisztotelészi etikai-politikai elvek és a cselekvés általános sematizmusának a komponenseit követve –, mind a mai napig meghatározza a belső (lelki) dimenzió és ezzel kapcsolatosan a belső szabadság-elgondolás körvonalait, tartalmait. Célszerű ezzel kapcsolatban a jeles Arisztotelész kommentátor, a

⁷ Pohlenz. I.m. 137-138-139.

⁸ Max Pohlenz: I.m. 137.

szintén a sztoikus iskolákhoz sorolható aphrodisziaszi Alexandrosz vitairatának egyik összefoglalását idézni: „De úgy tűnik, szabadságunkban állnak azok a dolgok is, amelyekkel kapcsolatban az elhatározásnak van döntő szerepe. Az erény szerinti és a hitvány tettek ilyenek. (Utalás a *Nikomakhoszi Etikára*. III. 3.1113 b 6-7) Márpedig, ha szabadságunkban állnak azok a tettek, amelyek megtételének vagy meg nem tételének, úgy látszik, urai vagyunk, akkor nem állíthatjuk azt, hogy okuk a fátum, sem azt, hogy az efféle dolog megtörténtének vagy meg nem történtének teljességgel külső, előre látható princípiumai vagy okai volnának, Semmiképpen sem állnának ugyanis szabadságunkban, ha így jönnének létre.”⁹ Az elhatározás, azaz döntés van középponti helyzetben itt, amely – a fátumot és a külső princípiumokat, vagy okokat kizáró módon –, a belátás alapján dönt, mely belátás egyféle erénytudománynak az eszköze. Racionális értékkalkulus, „a dolog értelmes volta azt jelenti, hogy az illető dolog: cselekedetek princípiuma”¹⁰, azaz nem más, külső dologban van a cselekedet princípiuma. A tiszta antropológiai racionalizmus ritka világosságú és tömörségű megfogalmazásával találkozunk itt: „...az ember ember volta az értelmi képességben áll, ami egyenlő azzal, hogy ő önmagában bírja annak princípiumát, hogy választása irányuljon vagy ne irányuljon egy dologra.”¹¹ Az értelem, az értelmi alapú választások és döntések, az értékimmanencia alapján véve meghatározták a központtal rendelkező *önmagaságnak* azt a felfogásmódját, amely uralkodóvá vált az európai filozófiában – és a formának egyes elemei a kanti filozófiában is fellelhetők.

Az ókeresztény egyházatyák, a patrisztika és skolasztika, a teológia a belső szabadság dimenzióját az istenkeresés, a léthiánytól (bűn) a lét felé irányulás, Istenben való elmélyedés, a vallási transzcendencia, a hit dimenziója felé irányították. Ennek a szférának sok mondanivalója van a filozófia számára is, mégsem ez képezi elemzésünk terrénumát. Az önmagaság ugyanis itt – könnyen belátható módon – a transzcendencia (Isten) révén adott.

⁹ Aphrodisziaszi Alexandrosz: *Az uralkodókhöz, a fátumról*. In: *Sztoikus etikai antológia*. Válogatta, az utószót, a jegyzeteket és a fogalommutatót írta Steiger Kornél. Gondolat Kiadó, Budapest, 1983. 422.

¹⁰ I.m. 446.

¹¹ Uo.

2. BELSŐ SZABADSÁG A KÉSŐI MODERNITÁS FILOZÓFUSAINÁL: KANT ÉS KIERKEGAARD

Mivel a mai embert egyáltalán nem jellemzi a tisztán immanens belső dimenzió, a belső szabadság keresése, annak az útmutatásai a legritkább esetekben irányítják az életet és a sorsot, a leginkább célszerű, ha a mai gondolkodásunkat is részben meghatározó modernitás gondolkodóinak néme-lyik megfontolására *megyünk* vissza. E szempontból a legjelentősebbek Kant és Kierkegaard. Bebizonyítjuk, hogy a belső szabadság kérdésében is mér-va-dó reflexiók lehetőségekre hívták fel a figyelmet. (Itt jegyzem meg, hogy a belső szabadság kérdése mindig is az átfedés, keresztezés viszonyában volt és van a lelkiismeret problematikájával. A belső szabadság azonban a meghoz-ható döntésekkel, a választással kapcsolatos feltétel- és parancsrendszer meglétét, működését a legfőbb jóval kapcsolatban pozitív módon mutatja meg, ily módon önmaga meglétére is pozitív választ ad. A lelkiismeret viszont a választások feltételrendszerét, lehetőségtartományát jelzi be, „hangosítja”).

A belső szabadság dimenzióját Immanuel Kantnál a jó akarat képezi. Az *erkölcsök metafizikájának alapvetésében* (1785) található meg az a gondol-olatmenet, amelynek értelmében az ész használata az *emberi* élet biztosítása szempontjából (boldogság és megelégedettség) nem elégséges. A természet bölcsességével összeegyeztethető az önmagában jó (akarata), mint ami az emberi élet gyakorlati oldalát célzó megfontolások vezéreszméjévé kell, hogy váljon. Már itt jelzi Kant, hogy a jó akarata tárgyalható a kötelességek rend-szerében. Spinozára emlékeztető módon hangsúlyozza Kant, hogy az ember tulajdonképpen világa intelligibilis világ. Az értelem eszerint egy tudatba foglalja össze az érzéki képzeteket, hogy aztán az ész tiszta öntevékenysé-gében fogalmakként foglalkozhasson vele. Ha az embert természeti lényként határozzuk meg, ez heteronómia, mely létstruktúra az ész törvényei szerint is tudomásul veszi magát (autonómia)¹². Ezt a gondolatot Kant sarkítétként használja *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* (1785) első, az alap-tételek dedukciójáról szóló részében: „...a szabadság, ha felruháznak vele, a dolgok intelligibilis rendjébe utal bennünket...”¹³ Szintén ebben a munkájá-ban, az imperatívusz-kérdés kibontásában foglalkozik Kant a belső érzékelés időstruktúrájával. Megállapítja, hogy a szabadság törvényei erkölcsiek (jogi-külső), illetve morális (külső és belső) formákban, valamint hogy a szabadság tárgyait egyfajta belső érzékelés determinálja. „Miként az elméleti filozófia mondja? A térben csak a külső és a belső érzék tárgyai találhatók, az időben

¹² Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Gondolat, Budapest, 1991. 88.

¹³ I.m. 153.

viszont a külső és a belső érzék tárgyai egyaránt; hiszen a rájuk vonatkozó képzetek mégiscsak egyformán képzetek, tehát egytől egyig a belső érzékhez tartoznak.”¹⁴ (A belső érzék egyféle képzetekben, majd fogalmakban kifejezhető intellektuális tapasztalat, amely a világ fentebbiekben kifejtett intelligibilitásából következik.). Mindezek alapján válik lehetővé az általános emberi tulajdonságként, bizonyításra nem szoruló alapként felfogott szabadság realizálása, annak alapján, hogy az önkény irányát meghatározni bírjuk, azaz hogy milyen parancsokat és feltételeket érvényesítünk. A szabadság tanulmánya és követése elgondolhatatlan „az önkény belső meghatározási alapjainak követése nélkül”¹⁵, azaz ama *reflexió* nélkül, hogy mit, miért, mi okból és milyen következményekkel teszünk, azaz található-e törvényi (morális) forma szabadság-készítéseim artikulálására és azok érvényességének a megállapítására? A kötelezettségek osztályainak a klasszifikációja kapcsán beszél Kant azokról a kötelezettségekről, amelyek pusztán a *belső* törvényhozáshoz tartoznak.¹⁶ A belső törvényhozással kapcsolatos felvetést mintegy konkretizálja az a *Megjegyzés*, amelyet a belső szabadság elve szerinti érelytanról tesz. Itt foglalkozik kimondottan is a belső szabadsággal kapcsolatos kérdésekkel: „A belső szabadsághoz viszont két dologra van szükség: adott esetben *parancsoljunk* magunknak (*animus sui compos*), vagyis legyünk képesek *megzabolázni* indulatainkat és *uralkodni* szenvedélyeink felett.”¹⁷ Itt a kanti gondolkodásnak van egy, az eszköziség irányába mutató veszélyesen „egyoldalú” fordulata: „A belső szabadságon alapuló érely meglehetősen egyoldalú, hogy ne mondjuk, zsarnoki, amennyiben azt a pozitív parancsot tartalmazza az ember számára, hogy kerítse (esze) hatalmába összes képességét és hajlamát, tehát uralkodjon magán”.¹⁸ Az *apátia* – ez a sajátosan kanti értelmezettségű apátia – egyenesen kötelességgé válik: „...ehhez járul egy tilalom is, nevezetesen, hogy ne engedje (mármint az ész) úrrá lenni maga fölött érzéseit és hajlamait (az *apátia* kötelessége); mert ha az ész nem veszi kézbe a kormányzás gyeplőjét, ezek uralkodnak az ember felett.”¹⁹

Az ember azonban eszének és szenvedélyeinek ellentmondásában élő lény, aki csak akkor élhet békében az egyikkel, amennyiben háborúskodik a másikkal, sőt az ész szenvedélye által is elkapathatja magát²⁰ és hivalkodhatik

¹⁴ Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat, Budapest, 1991. 307.

¹⁵ Uo.

¹⁶ I.m. 313.

¹⁷ I.m. 522.

¹⁸ Uo. 523.

¹⁹ Uo.

²⁰ Erre utal Spinoza zseniális tétele: „Az észből eredő vagy általa keltett indulatok, ha tekintettel vagyunk az időre, hatalmasabbak azoknál az indulatoknál, amelyek oly

evvel. Pascal halhatatlan megfogalmazásában (412. töredék): „Belháború az emberben az ész és a szenvedélyek között. Ha csak esze volna, szenvedélyek nélkül... Ha csak szenvedélyei volnának, ész nélkül... De mivel az egyik is, a másik is megvan benne, nem kerülheti el a háborúságot, mert csak úgy élhet békében az egyikkel, ha háborúskodik a másikkal? Ezért mindig meghasonlott, és ezért van mindig ellentétben önmagával.”²¹ (Más kérdés, hogy ezt az ellentmondást elfogadva meg lehetne-e alapozni a morált? Még ha nem is, a belső színpad követése mindig tanulságos lehet.) Jorge Luis Borges azt hangsúlyozta, hogy kell valamilyen szenvedély az élethez. A belső szabadság-dimenziónak a kutatásában nem nélkülözhetjük azoknak a gondolkodóknak a megfontolásait, akik a kérdést a megélés, a reális egzisztencia oldaláról vizsgálják.

Sören Kierkegaard, mint az európai késői modernitás paradigmatiszma alkotója a *Vagy-vagy* második, rendkívül tanulságos részében foglalkozik a belső dimenzió, a belső szabadság kérdésével, szerinte az ember önmagának az egyes-általános dialektikájába való helyezése lehet az önismereti reveláció kerete és forrása. Kierkegaard abból indult ki, hogy a középkor összemberi szempontból helytelen gyakorlata, a kolostorba-vonulás mint a rendkívüliség választása a közönségességgel szemben, tulajdonképpen az életről való lemondását jelentette. (Az élet a modern filozófiákban nehezebb mint a halál). Az emberek csapatostul vonultak a kolostorokba, hogy szerzetesek legyenek és rendkívüliségük magaslatáról néztek le a közönséges emberekre. Ezzel szemben – állítja Kierkegaard –, „Ha az élettől visszavonultak, becsületesek és őszinték lettek volna önmagukkal és másokkal szemben, ha elsősorban emberek szerettek volna lenni, ha lelkesedéssel érezték volna mindazt a szépet, ami ebben van, ha szívüknek nem lett volna ismeretlen az igazi, mély humanitás kérdése, talán akkor is visszavonultak volna a kolostor magányába, de ostoba módon nem képzelték volna, hogy rendkívüli emberek lettek volna, hacsak nem abban az értelemben, hogy tökéletlenebbek lettek, mint mások; nem néztek volna le résztvevően a közönséges emberekre, hanem együttérzéssel és fájdalmas örömmel szemlélték volna azokat, akiknek sikerült megtenni a szépet és nagyot, amire ők nem voltak képesek.”²²

Embernek lenni tehát itt azon *alapul*, hogy képesek vagyunk érezni valami lelkesedést az emberi élet szépsége iránt, mély, humánus együttérzéssel tudunk lenni felebarátunk iránt ... nem előfeltétel ez, hanem inkább kantiánus módon van életünk alapjában.

egyes dolgokra vonatkoznak, amelyeket mint távollevőket szemlélünk.” Benedictus de Spinoza: *Etika*. V. könyv, 7. tétel. Gondolat Kiadó, Budapest, 1979. 365.

²¹ Blaise Pascal: *Gondolatok*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1982. 180.

²² Sören Kierkegaard: *Vagy-vagy*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1978. 981.

A kolositor-elmélettel szemben Kierkegaard számára „az igazi rendkívüli ember az igazi közönséges ember”. Ennek kifejtésében egy dialektikus értelmezési eljárással él Kierkegaard: „Minél többet képes az egyén életében az általános emberiből realizálni, annál rendkívülibb ember. Minél kevesebbet tud felvenni önmagába az általánosból, annál tökéletlenebb.”²³ Van tehát, egy, a saját egyéni életünkre is érvényes, mindenki számára feladat, meditációs téma, amelyben belső arculatunkat elnyerjük, hogy individuális életünkben is kifejezzük az általános emberit. A mindennapi életben ez azzal a kérdéssel egyenértékű, hogy vajon emberi módon cselekedtünk-e valamely életösszefüggésünkben, amely a belső elhatárolódásunkban az embert képes egy evolúciós pályára állítani és azon tartani. Ha pedig az általános felvételében nehézségbe ütközik, akkor nem a kolositor-elméletet, vagy egy ezzel teljesen analóg esztétikai felfogást kell választania... mert így ugyan nem tehet szert valami lokális rendkívüliségre, de teljesen elzárja magát az általánostól, ami az ember létezése iránti szeretet, azaz az általános szeretete.

Rendkívül fontos Kierkegaard szituatív fordulata: „De mit csinál akkor (az ember), ha lelkét megnesemesítette az általános iránt érzett szeretet, ha szereti az ember létezését ezen a világon? *Megfontolja helyzeté igazságát.* (Az én kiemelésem. E.P.) Ez persze nagyon messze van attól, amit Szókratész mondott a démon megszólaló hangjáról, a lélekben megtalálható immanens jóról. A helyzetre és csak a helyzetre való utalás mintha relativizálná emberi erőfeszítésünket, mintha akarati erőfeszítésünket eleve annak megvalósíthatóságához mérné. Mégis, nem a szituáció igazsága, nem a szituatív igazság e formula döntő eleme, hanem az elmozdulás, újrapozicionálás, egy helyzetre-helyzetekre vonatkozó igazság vagy annak lehetősége, azaz általános(abb) igazság(ok) felé. Kierkegaard szerint ehhez az kell, hogy nagyobb energiával ébredjünk önmagunk tudatára. Az ernyedtség és a gyávaság az általános (azaz emberségünk) ismeretelméleti ellentéte. De a képtelenség tudata is fontos, mert miközben „az általánost egyessé változtatja (...) az általánoshoz való viszonyban megőriz egy elvont lehetőséget. Az általános, mint olyan ugyanis sehol sincs, és tőlem, tudatom energiájától függ, hogy az egyesben az általánost vagy csupán az egyest akarom-e látni.”²⁴ Kierkegaardnak ez a kísérletező embere (a későbbi egzisztencializmusokra emlékeztető módon) valóban eldöntheti, hogy a kisebb szemléleti perspektívájú *egyes* vagy a több lehetőséget és tapasztalatiságot („sebet”) kínáló általános mellett dönt, választása reális, nem eleve eldöntött. Az általánosért meg kell harcolni, az emberi perspektívát nem adják ingyen. Ebben a helyzetben a kísérletező ember tudomásul veszi, hogy egyetlen egyes sem általános. ”Ha tehát nem

²³ I.m. 982.

²⁴ Kierkegaard: I.m. 983.

akarja becsapni önmagát, akkor az egyest általánossá fogja változtatni. Az egyesben sokkal többet lát majd, mint ami benne, mint olyanban van; számára ez az általános. Segítségére siet az egyesnek, és olyan jelentőséget ad neki, mint az általánosnak.”²⁵ Ha nem is sikerült felvennie az általános determinációit, mégis: az ő kísérlete volt, „megsebesült” az általánostól, és már az általánostól (a sikertelen konfrontációtól, azaz elbukástól) van mint egyes. A vereség meg fogja erősíteni az egyes tudatát, energiáit és világosságot ad neki. Ezzel felelősséget is vállal magára, „mert elfogadja, hogy kívül helyezte magát az általánoson, azaz megfosztotta magát mindattól az irányítástól, biztonságtól és megnyugtatótól, amit az általános nyújt.”²⁶ Végül Kierkegaard is a szellemi megoldást választja, azaz, hogy tudja, mi az igazság az általánossal való kapcsolatában. Azt tudja meg, hogy nem képes önmagára venni az emberi határozmányok totalitását, de még a részeit sem. Ez pedig a belső intenziójának a fokozódásával jár: „Amit terjedelemben elveszített, azt talán *intenzív bensőségességben* visszanyerte.”²⁷ (Kiemelés tőlem. E.P.) Az intenzív bensőségesség elsősorban egy elnyert, *megélt* önmagasságot jelent, nem elsősorban a reflexiót, hanem az indulatok, érzések, szenvedélyek viharát, a képtelenség megélését, ami a saját emberi minőségre utal. A szókra-tészi határ gondolata is felbukkan, azaz hogy önismeretünk feltétele határaink megtapasztalása, hogy képesek vagyunk vagy nem vagyunk képesek valamire, az alkalmasint a szellem racionális eszközeivel is megmutatható. „Nem minden ember – akinek élete középszerű módon fejezi ki az általánost –, rendkívüli, ez a trivialitás istenítése volna; hogy valóban rendkívülinek nevezhessük, rá kell kérdezni arra az intenzív erőre is, mellyel teszi. Ezen erő birtokában az a másik azokon a pontokon lesz, ahol meg tudja valósítani az általánost. Bánata tehát ismét el fog tűnni, mert belátja, hogy elérkezett individualitásának határaihoz.”²⁸ Mindez szabadság-kérdés, szabadság-gyakorlat, amelyben a szellem belső igazságai fontos szerephez jutnak. Az ember szabadon fejlődik – vonja le a következtetést Kierkegaard –, de nem a semmiből alkotja meg önmagát, hanem önmagát, mint a maga feladatát birtokolja (ismét csak a késői egzisztencializmusban konszokrálódott kifejezéssel), mégpedig a maga konkrétumaiban. Ez a konkrétság-helyzetiség pedig nem valami kívülről kapott, hanem a sebzettségben, megbántottságban, fájdalom-ban megjelenő embernek önmagában és önmagától kell erre rájönnie. Önmagunk feladatisága nem jelenti önmagunk eszköziségét is – ebben Nietzsche és Kierkegaard perspektívái elválnak.

²⁵ U.o.

²⁶ I.m. 985.

²⁷ I.m. 986.

²⁸ I.m. 986.

A belső dimenzió és az ebben folytatott elmélyülés, meditáció fontosságának a hangsúlyozásával azonban Kierkegaard csak lezárja azon gondolkodók sorát, akik a modernitásban a belső szabadság összefüggésrendszerét megjelenítették.

A szabadság a filozófiában című könyvemben hosszasan elemeztem Immanuel Kantnak az *öncéléságról* szóló gondolatait, amelyeket első ízben *A gyakorlati ész kritikája* (1788) fejt ki részletesebben. A személyünkben fellelhető emberiséget szentnek kell tartanunk – írta Kant –, majd pedig megadta a *szent* jelentését is: „az ember az erkölcsi törvény alanya, márpedig ez a törvény szent, s bármit csak miatta és vele összhangban nevezhetünk egyáltalán szentnek.”²⁹ Másrészt azáltal, hogy az erkölcsi törvényt az emberbe helyezte, s az embert a morális reflexió abszolút alanyává tette, Kant újabb dimenziót adott a belsőnek, a már a Szókratészről ismert ineffabilitás mellé két dolgot kapcsolt: egyrészt magunk előtt *látjuk* (az erkölcsi törvényből származó parancsokból és késztetésekből – belső *önkénnyből* – fakadó) cselekvési lehetőségeinket, másrészt pedig közvetlenül létezésünk tudatához kapcsoljuk őket. Ez az összefüggés-létesítés – a későbbi kierkegaardi módon: az egyes és általános között – személyes, azaz, a személyt a legnagyobb mértékben afficiálja, de etikai és nem egzisztenciális lényegiségében. (Azaz belső szabadságunk dimenziója itt a feltétlen erkölcsi törvény, azaz az abból származó, helyzetekben konkretizálódó következmények.) Kant a személyiség belső végtelenségét, ezt a belsőleg végtelen, általunk alig ismert világot a csillagos éghez mérten végtelennek tartotta: „A második az én láthatatlan énemmel, személyiséggemmel kezdődik és olyan világba helyez, amely valóban végtelen, de csak az értelem számára puhatolható ki, s amelyről felismerem, hogy általános és szükségszerű kapcsolatban vagyok vele (s ezáltal egyszersmind valamennyi látható világgal is), nem pusztán esetleges kapcsolatban mint amott. (Azaz a másik, a felettünk levő csillagos ég végtelenének az esetében, amellyel nyilván csak akkor vagyunk kapcsolatban, ha éppen felnézünk-felnézhetünk rá.)”³⁰ A belső végtelen azonban csak a szellemi tapasztalással, e tapasztalás előrehaladó elmélyülésével teremthető meg, nem önadott, a szükségszerűségi kollegációkat meg kell teremteni. Az ineffabilitásnak is csak akkor van értelme, ha folyamatosan feltárul, majd elfed, ez a belső látás szabályszerűsége.

²⁹ Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. Gondolat, Budapest, 1991. 254.

³⁰ I.m. 290.

3. LELKISÉG ÉS JELEN-IDEJŰSÉG MINT A TUDAT „SZERENCSÉJE, BOLDOGSÁGA”

A „szerencsétlen”, „boldogtalan” tudat paradigmája nem a modernitás találmánya, a sztoikus filozófiában is fellelhető. A szerencsétlenség (boldogtalanság) valamilyen összefüggésben a nem-önmagaság, annak a lehetetlensége, hogy önmagunkká váljunk. Az önmagaságnak lelki biztosítékai vannak Marcus Aureliusnál, éspedig a lélekre-figyelés a szerencsétlen tudat-állapot elkerülésének a lehetősége. *Elmélkedései* II. könyvének 8. részében a következőképpen foglalja össze az elmélyedés fontosságát a katonacászárfilozófus: „Még aligha láttál valakit azért boldogtalannak, mert nem törődött vele, mi megy végbe mások lelkében. Akik viszont a saját lelkük rezdüléseit nem kísérik figyelemmel, azok szükségképpen szerencsétlenek.”³¹ Ez önmagában kevés útmutatás lenne, az, hogy odafigyelünk „lelkünk rezdüléseire”, nem sokkal több a normális lelki működések dimenziójánál, egy önismereti folyamat kerete és lehetősége. Ebben a lehetségszférában viszont a tartalmi elemek sokaságát mutatja meg Marcus Aurelius, az idézett részt követően éppen azt a területet nevezi meg, amely a keleti filozófiák harmóniát célzó kontemplációinak is az egyik legfontosabb kontextusa, a természet. A kontemplációnak a természettel kapcsolatosan szintetikusnak és integrációs természetűnek kell lennie: „9. Mindig szemed előtt lebegjen: mi a mindenség természete és mi az enyém, milyen vonatkozásban áll ez azzal, milyen egésznek milyen része?”³² Találkozunk nehezen értelmezhető felszólításokkal is: „... senki meg nem akadályozhatja – olvassuk Marcus Aureliusnál –, hogy tetted és szavad mindig összhangban legyen a természettel, amelynek része vagy.”³³ A természeti harmónia, az egészben való harmonikus részvétel ésszerű. A VII. Könyv 11. részében kijelenti: „Az értelmes lény számára a természetszerű és ésszerű cselekedet egy és ugyanaz.”³⁴ Marcus Aurelius iránymutatásait elemezve az egyik legérdekesebb feladat az lenne – a belső szabadságnak, mint meditációs kérdésnek a szempontjából –, ha összeállítanánk azon témák listáját, amelyek a meditáció témáit képezhetik. Ezzel talán azt a képet is árnyalni lehetne kissé, amelyet a boldogtalan tudatról szóló elemzéseiben Hegel a sztoicizmusról kialakított. Ő ugyanis úgy vélte, hogy a sztoicizmus jelentős szakasz a gondolat szabadságának az evolúciójában, azonban ez a szabadság pusztán formális és negatív marad, amennyiben megáll a gondolatnál, mint a reflexió abszolút határozmányánál és nem

³¹ Marcus Aurelius: i.m. 18.

³² I.m.19.

³³ U.o.

³⁴ I.m.88.

megy át a máslet konkrétabb szabadságába.³⁵ Itt kell megjegyeznünk, hogy a hegeli filozófiában a belső szabadságnak nem sok relevanciája van: azt a már Kantnál is meglevő alapvető felismerést, mely szerint az önmagában elmélyedő tudat tulajdonképpen csak a gondolkodás törvényeit találja, Hegel még tovább abszolutizálja: a tudatos egyéniség csak azért lehet az, mert felismeri az egyéniség törvényét és átmehet egyéniségbe – mint a szellem (történelem) általános mozzanata.³⁶

A szerencsétlenség, a szerencsétlen tudat Kierkegaard tudat-filozófiájának is konstitutív eleme. Egyik emblemikus képében a magányos madarak csak néha gyűlnek össze az éjszaka csendjében, hogy a nap hosszán és az idő végtelenségén elmélkedve épüljenek... a szerencsétlenekről van szó. Jóllehet, közismerten, Kierkegaard nem tartozott Hegel legnagyobb hívei közé, kis iróniával mégis őt idézi *A legszerencsétlenebb* bevezető elemzéseiben. Abból indul ki, hogy a Hegel-féle elemzések önmagukban szívdobogással, nyugtalansággal töltik el az embert, van itt valami, ami nem hagy nyugodni, már az is szerencse, ha meghaladtuk, stb. A szerencsétlenről adott definíciójának a lényege, középponti eleme azonban az önkívüliség ellenekezője, az önmagaság lenne, ennek a dimenzióját kellene valahogyan felépítenünk. Az önmagaság – vezeti be Kierkegaard a megoldását –, valamiképpen az (autentikus) jelen, azaz egy helyesen megragadott időiség dimenzióit jelentené. „A szerencsétlen valójában az, aki eszményét, életének tartalmát, tudatának teljességét, tulajdonképpeni lényegét valamilyen módon önmagán kívül bírja. A szerencsétlen mindig távol van önmagától, soha sincs önmaga számára jelen.”³⁷ A szerencsétlen a távollevő – jelenti ki ismét kategorikusan Kierkegaard, Hegelre utalva, távollevők pedig akkor vagyunk, ha a múltban vagy a jövőben idézünk, emlékezzünk vagy reménykedünk. Mind a múltban, mind a jövőben ugyanis olyan idők működnek, amelyekben semmi jelen – azaz, tennénk hozzá: semmi egzisztencia sincs. Az emlékező és a reménykedő individualitások a szerencsétlen individualitások, mert a szerencsés csak az, „aki jelen van önmaga számára”. Elemzéseit Kierkegaard tovább is finomította, amennyiben kijelentette, hogy mind az emlékezésben, mind a reményben mégiscsak van valamilyen jelen is: „...az illető ebben jelen van.”³⁸ A reménykedő és emlékező individualitások egymáshoz viszonyított dialektikus pozicionálása tovább árnyalja a szerencsétlen tudatról kialakított képet.

³⁵ G.W.F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979. 110.

³⁶ I.m. 159.

³⁷ Søren Kierkegaard: I.m. 284.

³⁸ Uo.

Mindez a végsőkéig felerősíti a jelen abszolút jellegével kapcsolatos álláspontot: a boldog, nem szerencsétlen tudat, a jelen abszolút időiségét konstitutív módon kijelentő gondolat, az egzisztencia-elgondolás, amely létet biztosít az alanynak. Ezen a ponton azonban erőteljesen az egzisztenciaanalízis irányába mozdulna el az elemzésünk.³⁹

Legfontosabb következtetésünk szerint az önmagaság, a belső szabadság alapvető dimenziója egy saját időiség, a specifikus belső időtudat, amely egyben az erre vonatkozó meditációs folyamat egy életen át dialektikusan önazonos, vagy inkább kongruens struktúrája. Nietzsche antropológiai víziója – tömegesség, átlagosság – nyomán a kérdés paraméterei megváltoztak. A posztmodern filozófiában az önmagaság létstruktúrájának a megmutatkozása az akárki átlagosságában történik, amelyet az egymással-létek képviselnek. Az akárki egzisztenciáléja⁴⁰ felé való kiterjesztés azonban messze túllépné elemzésünk kereteit.

4. PRAKTIKUS ÖNURALOM (KÉPEK URALÁSA) ÉS IDŐISÉG

Az *Etika* ötödik részében Spinoza leszögezi, hogy miként vezet az értelem az indulatokkal szemben szabadsághoz, valamint azt is, hogy mi a lélek szabadsága, vagyis boldogsága. Az értelem ugyanis belátja a szükségszerűségeket és a determinációkat és a távollevőre irányul. Képes egyedi képeket létrehozni és valamely idői dimenzióban foglalatosságait elhelyezni. Amennyiben a szeretetet kell uralomra juttatnia a gyűlölettel szemben, annyiban terápiás foglalatosságnak is tekinthető. Egyáltalán az, hogy a különböző asszociációs erősséggel kapcsolódó képeket elrendezzük, és ezekben valamilyen indeterminációs lehetőséget lássunk, a gondolkozás autonómiáját megalapozó döntően fontos tevékenység. Az V. rész 11. tételében Spinoza kimondja, hogy „Minél több dologra vonatkozik valamely kép, annál gyakoribb, vagyis annál többször elevenedik meg, s annál nagyobb mértékben foglalja el a lelket”⁴¹. Ezek után folyamatosan azt bizonyítja, hogy 1. a több

³⁹ Kierkegaardnak a jelennel kapcsolatos megállapításai – hiszen tulajdonképpen csak a jelennel kapcsolatban vethető fel a teljes önmagaság (egzisztencia) kérdése –, kézenfekvően Heidegger *Lét és idő*beli időiség-koncepciója felé mutatnak. Legutóbb Gyenge Zoltán tanulmánya vetette fel a kierkegaardi és heideggeri lét/idő problematika közötti kapcsolat kérdését. „Ugyanakkor Kierkegaard – Heidegger »zseniális felfedezését« jóval megelőzően – pontosan látja, hogy minden, a változásból eredő lét-problematika azonnal idő-problematika is.” *A hitlovag egzisztenciája és Thanatos világa*. In: Pro Philosophia Évkönyv, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, 2009. 9.

⁴⁰ Martin Heidegger: *Lét és idő*. Gondolat, Budapest, 1989. 261-262.

⁴¹ Spinoza: I.m. 371.

dolog és kép együttes szemlélete mindig erőős indulatok lehetőségképpen forrása, amelyek zavaros indulatok is lehetnek, mert 2. egyes képeket világosabban és határozottabban tudunk szemlélni, mert többször foglalkoztunk velük, míg mások zavarosabb indulatok forrásai lehetnek. Ezért tehát célszerű az értelmi – világos és határozott összefoglalások – fogalmak felé haladni. Végül pedig a 14. tétel – igaz, még feltételesen – kimondja, hogy „A lélek megteheti, hogy a test valamennyi affekcióját, vagyis a dolgok képeit Isten képzetére vonatkoztassa.”⁴²

Istennek ez a feltételes, fogalmi megtalálása akár terápiás hatása is lehet, mert a képek, dolgok és indulatok káoszában egyértelmű reprezentációs rendet teremt. Sugalmazása szerint tehát törekedjünk kiszakadni a tudatunkat szüntelenül betöltő képsorainkból, találjunk másokat (jövendőbeliket) és fogadjuk el mint a távollevő dimenziókra utaló mieinket – nem is tűnik olyan könnyen követhető lelki foglalatosságnak. Ennyiben most *nem* azon az úton követjük Spinozát, amely a képeknek az egy kép alatti összefoglalásának, az istenre való *redukciónak* az útja.)

1959-ben adták ki első ízben Viktor E. Frankl könyvét, a *From Death-Camp to Existentialism. A Psychiatrist's Path to a New Therapy* (Beacon Press, Boston 1959.) címmel. Újabb magyar fordítása 2007-ben „...mégis mondj igent az életre. Egy pszichológus megéli a koncentrációs tábor”⁴³ címmel jelent meg. Benne egy egész kis alfejezet viseli *A belső szabadság* címet. Viktor Frankl álláspontja nagyon gyökeres, a belső szabadságot (vagy annak az igényét) az ember amolyan antropológiai jellemzőjének tekinti. Végül is választási kérdés volt, hogy az ember leépült lágerlakó legyen, vagy megőrizze emberi méltóságát, szenvedésének és halálának a méltóságát. „S lehettek ők bármily kevesen, elegendő bizonyítékot szolgáltatott arra nézvést, hogy a koncentrációs táborban az embertől mindent el lehet venni, csak egyet *nem*: az emberi szabadságnak azt az utolsó maradékát, hogy az adott körülményekhez így vagy úgy viszonyuljon.”⁴⁴

A másik szintetikus megjegyzése, amely az értelmes étellel kapcsolatos meghatározási módra vonatkozik: „Az ember szellemi szabadsága, amitől utolsó lehetéig nem fosztható meg, lehetőséget nyújt arra, hogy életét utolsó lélegzetvételéig értelmesen alakíthassa.”⁴⁵ Viktor Frankl a belső szabadságot az ember lényét meghatározó lényegének tekinti. Amikor arra kérdezzük rá: mi tette lehetővé, hogy egyeseknek sikerüljön, másoknak meg nem, Viktor Frankl válasza a következő: „Többségük rendelkezett valamivel,

⁴² U.o. 372.

⁴³ Jel Kiadó, Budapest, 2007. Sárkány Péter fordítása

⁴⁴ I.m. 102.

⁴⁵ I.m. 103 sk

ami lelket öntött beléjük: ez a valami többnyire egy darabka, jövőbe vetett hit. Az ember végül is úgy teremtdött, hogy egyedül a jövőbe vetett hite, ami – valahogy *sub specie aeternitatis* – valóban életben tartja”. Autonómia, életértelem, idő, hit – ezek a tényezők, amelyek mint a belső szabadság komponensei valóban antropológiai jellemzőknek bizonyultak.

Pontosan a Viktor E. Frankl és mások munkássága nyomán kibontakozó filozófiai lélegkondozás, a különböző egzisztencia-analitikus eljárások, az Ich-Analyse mutatták fel azokat a dimenziókat, amelyek a belső szabadságnak újabb értelmezési lehetőségeket adtak. Ezeknek a középpontjában – az élet értelmére vonatkozó klasszikus filozófiai kérdésfeltevés, valamint a lehetséges értelem-diskurzusok kibontakoztatása mellett – minden esetben a heideggeri időiség-konceptusra épülő belső idő és az ebből leszármaztatott autonómia (autonóm meditációs tér) állanak. Jóllehet az *életvilág* fogalmának a bevezetésével Edmund Husserl nagy lehetőségeket nyitott meg a belső szabadság dimenziójának az újabb értelmezése felé, a filozófiai reflexió fogalmának szigorú ismeretelméleti szűkítésével e lehetőségek végül is kiaknázatlanok maradtak. A husserli reflexiós-fogalomban megjelenő eldologiasodás ellenében dolgozta ki Jan Patočka a saját reflexiós-fogalmát, amelyben a reflexió tartalmába ismét visszakerül az ember saját élete.⁴⁶

⁴⁶ Vö. Lőrincz Noémi: Egy idea megszállottja, avagy Patočka és a természetes világ filozófiája. In: *Többlet*, 2009. 3. 78-95.

SZÓKRATÉSZ VÁLASZTÁSAI PLATÓN A SZABADSÁGRÓL

GELENCZEY-MIHÁLTZ ALIRÁN

„Az ember nem szabadulhat a filozófiától,
mert nem menekülhet a szabadsága elől”

Simone de Beauvoir

Sajnos nem rendelkezünk olyan alkotásokkal, amelyek a történeti Szókratész művei lennének, ő ugyanis (valószínűleg elvből) nem hagyott hátra írott műveket.¹ Ez pedig tág teret hagy az egyéni megközelítések számára, hiszen arra a kérdésre, hogy milyen ember, milyen gondolkodó is volt valójában Szókratész, kizárólag másodkézből, interpretációk során kaphatunk választ.² Ezen interpretációk azonban nemhogy nem tehetők össze egymást kiegészítő mozaiklapokká, hanem néha homlokegyenest ellentmondanak egymásnak.³

¹ A 'történeti Szókratész' alakjának rekonstruálására tett kísérleteket nem sorolnám fel, csak a legjelentősebb szerzőkre utalnék: O. Gigon: *Sokrates*. Bern, 1947; W.K.C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy*. Vol. III, 323-507. Cambridge, 1969. (különlenyomat: Cambridge, 1971.); A. F. Blum: *Socrates. The Original and its Images*, London/Boston, 1978; F. Amory: *Socrates. The Legend*. Classica et Mediaevalia 35 (1984), 19-56; G. Santas: *Socrates, Philosophy in Plato's Early Dialogues*. London, 1979; G. Vlastos: *The Philosophy of Socrates*. A Collection of Essays, New York, 1971; G. Vlastos: *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, 1991; G. Figal: *Sokrates*. München, 1995. A legfontosabb tanulmánygyűjtemény: A. Patzer (szerk.): *Der historische Sokrates*. Darmstadt, 1979. A Szókratész-kérdéskör annyira feldolgozott, hogy már az idézett szerzők Szókratész-képeinek is külön irodalma van, pl. Ch.H. Kahn: "Vlastos' Socrates": *Phronesis* 37(1992), 233-258.

² A legelgondolkodtatóbb talán O. Gigon: *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*. Bern, 1947. című könyve: Gigon szembeállítja egymással az un. 'irodalmi fikciót' ('Dichtung') valamint a 'történeti tényeket', és ennek alapján úgy gondolja, hogy a Szókratészre vonatkozó tudásunk lényegében összefüggéstelen adatok halmazából áll, kivéve azt a tényt, hogy Szókratészt az athéni demokrácia halálra ítélte és kivégeztette.

³ Táblázatba is lehet foglalni az eddigi Szókratész-képeket, mint ahogy azt S. Kofman teszi *Socrate(s)* című könyvében, Paris, 1989.

A vádiratban a vádlók már eleve halálbüntetés kiszabását kérték (*timéma thanatosz*), mert az *aszebeia* (istentelenség) bűnének nem volt törvénnyel megállapított megtorlása, lehetett pl. számkivetéssel is büntetni.⁴ A peres eljárás lényegében a *büntetésfelajánlás* körül zajlott (*agón timétosz*), s a vádlottnak jogában állott, hogy a vádirattal szemben enyhébb büntetést ajánljon fel (*antitimaszthai*), ha a vádpontokban bűnösnek találták.

A bíróság tehát újabb szavazásra bocsátotta a kérdést: meghatározták, hogy miben áll a büntetés, és mit kell a vádlottnak visszafizetnie. A vádló most is (mint általában) súlyos büntetést kért, hogy a vádlott nagyon enyhe ellenajánlatot ne tehessen. A halálbüntetéssel szemben a száműzetés választása volt a várható ellenajánlat. Szókratésznek tehát a per folyamán *újra* szólásra kellett emelkednie, hogy felajánlja azt a büntetést, amit a maga számára méltányosnak, illetve elviselhetőnek tartott.⁵

Ekkor nyilatkoztatta ki Szókratész már az antik források szerint is érthetetlen és provokatív öntudattal, hogy tevékenysége saját nézete szerint jutalmat érdemel, még hozzá a legnagyobb jutalmat: a *prütaneionban* (az athéni kormányzótanács épületében) történő élete végéig tartó közköltségen való ellátást (ilyesmi csak a legkiválóbbaknak, úgymint koszorús költőknek, olimpiai győzteseknek jutott osztályrészül). Börtönben és számkivetésben viszont nem kíván élni, életmódján pedig (amelyen ő a kérdezősködés, a *'filozofálás'* szabadságát értette), nem óhajt változtatni. Ellenbüntetésként viszont hajlandó harminc mina pénzbüntetést felajánlani.⁶

Ez a fennhéjázás (*megalégoria*) végleg Szókratész ellen ingerelte a bírakat: s a másodszori szavazás összeszámlálása után kiderült, hogy *még többen* kívánták a halálát, mint ahányan az első szavazáskor bűnösnek találták. A Szókratész-ellenes többség hatvan fővel nőtt.

⁴ Az amnesztia-rendelet miatt *senkit sem lehetett politikai vádak alapján bíróság elé idézni*. De mivel a restaurált demokrácia vezetői (így Anütosz) veszélyesnek ítélték Szókratész tevékenységét a demokráciára nézve, ezért mindenképpen bíróság elé akarták állítani, ha másként nem, hát *aszebeia*, azaz istentelenség vádjával. „Periklés, mint mondják, egyszer arra buzdított benneteket, hogy a szentségtörőkre ne csak az írott törvényeket alkalmazzátok, hanem az íratlanokat is” – írja Lysias az Andokidész elleni beszédében. In: *Lysias beszédei*. Szerk. Bolonyai Gábor. Budapest, 2003, 138. Kopeckzy Rita fordítása.

⁵ A későbbiekben nyilvánvalóvá lesz, hogy Szókratész azért nem kérte *száműzetés* kiszabását maga ellen, mert azzal elismerte volna bűnösségét.

⁶ Ez meglehetősen jelentős összegnek számított akkoriban.

Mi okozhatta vajon ezt a váratlan gyűlöletet? Szókratész *megalégóriá*-ja (fennhéjázása) egyedül semmiképpen sem. Próbáljuk meg rekonstruálni az eseményeket, s egyelőre ne kérdőjelezzük meg a történet hitelességét.⁷

Az *Apológi*-ában Szókratész a vádak elhangzása után megpróbálja önmagát és saját tevékenységét igazolni (Apol. 27b3-30e2): őt a helyére maga az istenség (a delphoi *Apollón*) rendelte, tehát halálmegvetően ki fog tartani a *küldetése* mellett. Ha elítélik a bírák, *istentől rendelt* buzdítójukat és serkentőjüket veszítik el az athéniaiak (Apol.30c3-31c3) – mondja. Miért is nem viselt annakidején közhivatalt?⁸ – teszi fel a költői kérdést. Azért, mert isteni belső hang (*theion ti, daimonion ti*) tiltotta meg számára a közszereplést (Apol.31c4-32a3). Valahányszor mégis érintkezésbe került a közügyekkel, csak élete kockáztatása árán maradhatott becsületes (Apol.32a4-c1). Ráadásul – hangsúlyozza Szókratész – ő *önzetlenül* élt isteni küldetésének, vagyis tanításáért nem fogadott el pénzt, tanúságot tesznek erről ifjú barátai atyjukkal és fivéreikkel együtt (Apol.32e4-34b5). Jogos tehát azt mondanía, hogy tevékenységéért nemhogy büntetést, hanem jutalmat, még hozzá *rendkívüli jutalmat* (a prütaneionban való étkezést) érdemelne.

⁷ Charles Kahn a platóni dialógusokról írt könyvében egyedül az *Apológiát* (magyarul: *Szókratész védőbeszéde*) ismeri el valószínűleg (!) hiteles forrásnak a történeti Szókratész alakjának rekonstruálásához: Ch.Kahn: *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge 1996, 95., 97. Kahn szerint a tárgyalás lefolyásának menetét lényegesen meghamisítani lehetetlen vállalkozás lett volna még egy Platón számára is, aki egyébként saját bevallása szerint *jelen volt a tárgyaláson*. A kérdésről eltérő a tudományos szakirodalom véleménye. Xenophón ugyanis nem használható kontrollként Platón védőbeszédének a megítéléséhez, hiszen Xenophón *nem* volt jelen a tárgyaláson, a maga *Apológiáját* később, mások (többek között Platón) nyomán írta meg, tehát másodlagos forrás. Ugyanakkor viszont egy *másik hagyományt* (az *antiszthenészi*t) is megőrzött a számunkra Szókratész peréről és haláláról. V.ö.: K. Joel: *Der echte und der xenophontische Sokrates*. I-II. Berlin, 1893. 1901; A.H. Chroust: *Socrates: Man and Myth*. London, 1957. Xenophónt tartja hitelesebb forrásnak M. H. Hansen is Szókratészről írott monográfiájában: M. H. Hansen: *The Trial of Socrates From the Athenian Point of View*. Copenhagen, 1995. Más szókratikusok is írtak ugyan Védőbeszédeket (így szphettoszi Aiszkhünész, Kritón, sőt állítólag még Lüsiasz is), de ezek nyomtalanul eltűntek.

⁸ Xenophón szerint viselt hivatalt: „...majd amikor *episztatész* lett, azon a népgyűlésen, amelyen a nép törvényellenesen, egyetlen szavazással akarta megölni mind a kilenc sztratégoszt, Thraszülloz és Eraszinidész társait, nem volt hajlandó elrendelni a szavazást” Xen.Mem.I,1. Xenophón: *Emlékeim Szókratészről*. Budapest, 1986. 11. Fordította Németh György. V.ö. Plat.Apol.32b3-7: „Akkor a prütaniszkok közül egyedül én szegültem ellenetek, nehogy törvényelleneset cselekedjete, és ellenetek is szavaztam” A híres arginuszai csata hadvezéreiről van szó (a számunkban egyébként nem egyeznek meg a forrásaink). Valószínű, hogy a Védőbeszédek (Apológiák) eme áradatát egy Kr.e. 392-ben írott szofista pamflet, Polükratész Vádirata (*Katégoria Szókratész*) váltotta ki. Polükratész Vádiratának rekonstrukciója: A. H. Chroust: *Socrates, Man and Myth*. London, 1957.

Az athéniaiak azonban – Szókratész *számunkra* kétségtelenül meggyőző szavai ellenére – mindezt másképp gondolták.

Az első és legszokványosabb indoklás szerint az athéni polgárok, az athéni bírák értetlenek voltak, *nem ismerték fel* a Mester zsenialitását, mivel gondolatait képtelenek voltak fölfogni, megérteni és követni. Ezen magyarázat a bírakat nemigen tekinti többnek a Szókratész (és Platón) által megvetett „sokaság”-nál (*hoi polloi*), tömegnél (*to pléthosz*), az ítéletet pedig alapvetően a „tömeg zsarnokságának” tulajdonítja. Ez a nézet – sajnos – máig a legelterjedtebb és a legismertebb, még a tudományos szakirodalomban is.

A második vélemény is igencsak népszerű: eszerint Szókratésznek elsősorban nem a tanításait nem tudták tolerálni az athéniaiak (hiszen azt nem is nagyon értették), hanem a filozófus *személyisége* irritálta őket. Nem szerették élet- és beszédstílusát, provokatív kérdezősködéseit, nagyozolását (*megalegoria*) és felbőszültek attól az enyhén *lekezelő* modortól, amellyel állandóan éreztette saját kiválasztottságát a többiekkel szemben.

Nyilván ez utóbbival (Szókratész kiválasztottság-tudatával) függhet szorosan össze az is, hogy az athéni demokratáknak súlyosan sérthette emberi és politikai méltóságérzetét Szókratésznek úton-útfélen kinyilatkoztatott azon „bölcsség”-e, mely szerint a demokratikus egyenlőségelv (*iszonomia*) pusztán a tudatlan tömeg ostobaságából fakad, az athéni demokrácia vezető tisztsegeinek sorsolás útján való betöltése pedig veszélyes hazardírozás, amely pusztulásba sodorja az államot. Szókratész ui. – noha azt állította magáról, hogy egyetlen dologban bölcsebb a többieknél, abban, hogy ő legalább tudja magáról, hogy *semmit sem tud* – határozottan állítja, hogy „azt viszont *biztosan tudom*, hogy törvénytelenül cselekedni és *nem engedelmeskedni a jobbnak*, akár istennek, akár embernek, szegyenfeljes és rossz dolog.” (Plat. Apol.29b6, kiemelés tőlem).⁹ Ez a gondolat (bármily egyszerűnek és magától értetődőnek tűnik) alapjaiban ássa alá a demokrácia egyenlőségelvét, érthető hát, hogy Szókratészt, mint e nézet szószólóját és képviselőjét nemigen kedvelték a demokrácia vezetői és hívei, de Szókratész egyszerű athéni polgártársai sem. És azt sem szabad elfelednünk, hogy most ezek az „egyszerű polgártársak” ítélkeztek bírakként Szókratész fölött.¹⁰

Annak, hogy az athéniaiak mennyire nem szerették Szókratészt, ékes bizonyítéka Arisztophanész *Felhők* (i.e.423) című komédiája is. Ezt a darabot már

⁹ Platón: *Szókratész Védőbeszéde*, saját fordításomban. Nagyon fontos gondolat a Védőbeszédből, vegyük azonban észre ebben az ártatlannak tűnő mondatban a demokratikus rendszer egyértelmű kritikáját.

¹⁰ Velem ellentétesen interpretálja Szókratész perét Mogyoródi Emese közös kötetünkben: Platón: *Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde*, Kritón, In. Platón összes művei kommentárokkal, Atlantisz, Budapest, 2005. Mogyoródi Emese és Gelenczey-Miháلتz Alirán fordításában, kommentárjával és utószavával.

csak azért is érdemes komolyan vennünk (Arisztophanésznek ifjúságából fakadó félreértéseivel együtt)¹¹, mivel (egy-két komédiatöredéket leszámítva) az egyetlen *kortárs* forrásunk Szókratésznek és tanítványainak a működéséről: minden egyéb beszámoló a Mester tanításairól (Platóné és Xenophóné is) a filozófus halála *utáni* időkből származik. A Felhők-ben nagyon nem szeretik Szókratészt: Arisztophanész lelkiismeretlen szofistaként ábrázolja a Mestert (mondanivalóm szempontjából mindegy, hogy *valójában* milyen is volt, a lényeg az, hogy az athéni színpadon, az athéni nyilvánosság előtt *elfogadták* olyannak, amilyennek a Felhők-ben látjuk). Az is elgondolkodtató, hogy a darab Szókratész „Gondolkozdá”-jának a felgyújtásával ér véget, és az ember (ha pusztán a színpadon ábrázolt “hős” sorsát veszi figyelembe) ezt a büntetést jóleső érzéssel, ha úgy tetszik katharszisszal fogadhatja. Ez a Szókratész ugyanis nem érdemel mást az athéniaktól, polgártársaitól. Lelkiismeretlen szemfényvesztő, akitől csak rosszat tanulhatnak az emberek, rossz mesternek, rossz barátoknak, *rossz polgárnak*.

És bizony az athéniak nem csak jelképesen, a „gondolkozdá” felgyújtásával, hanem ténylegesen is halálra ítélik majd huszonöt év múltán, és egyáltalán nem bizonytalanodnak el, midőn ezen ítéletüket meghozzák.

A SZÓKRATÉSZ-DRÁMA

Platón egyik legnagyobb vállalkozása a négyrészes Szókratész-dráma, melyet a neopüthagóreus Thraszüllosz¹² állított össze a hellenisztikus korban az un. I. tetralógiában¹³: ezek az *Euthüphrón*, az *Apológia*, a *Kritón* és a *Phaidón*, amely Szókratész tragikus halálával végződik. (A sorrendben első Euthüphrón mintegy szatírdramaként illeszkedik a három „tragédiához”, ám ebben semmi meglepő nincs, hiszen például Euripidész kesernyés Alkésztisze is a szatírdramák helyén állt eredetileg, noha a mai színházakban tragédiaként adják elő.) Az *Euthüphrón* a per előtt, az *Apológia* a per alatt, a *Kritón* és a *Phaidón* pedig a per lefolyása után ábrázolják Szókratészt. Xenophón *Védőbeszéde* viszont egyetlen dialógusban¹⁴ egyesíti a három időaspektust, így kísérli meg a választ Szókratész tragédiájára.

¹¹ Egyes számítások szerint a darab írásakor Arisztophanész 21 éves volt.

¹² Alexandriai Thraszüllosz Tiberius római császár asztrológusa és kedveltje volt, fő munkája Platón műveinek tetralógiákba sorolása volt.

¹³ Thraszüllosz Platón műveit 9 tetralógiába (négyes csoportba) sorolta be.

¹⁴ Sem koncepciója, sem kidolgozottsága, sem stílusa nem összemérhető azonban Platón dialógusaival.

Mind Platón mind Xenophón ábrázolásai lényegében *Szókratész választásait* állítják a középpontba: Szókratész mindkettőjükénél *a halált választja* rendíthetetlen bátorsággal, többször is, lényegében megingás nélkül – pedig Platón állandóan hangsúlyozza, hogy választhatta volna az ellenkezőjét is. Xenophón igen egyszerűen intézi el a problémát: szerinte Szókratész egyszerűen azért akart meghalni, mert elege volt az élet nyűgéből, nyavalyáiból, és tartott az öregségtől és a szenilitástól. Platón dialógusainak olvasása közben viszont újra és újra ugyanaz a kérdés kerít minket hatalmába: miért halt meg Szókratész, amikor tulajdonképpen nem kellett volna meghalnia? Miért választotta következetesen a halált mindegyik dialógusban?

Nem árt azt sem felidéznünk, hogy Szókratésznek voltak már korábban, a per előtt is választásai, például magánemberként élt, ahelyett, hogy politizált volna, a *biosz theoretikosz*-t választotta a *biosz politikosz* (*a vita activa*) helyett stb., és később majd látni fogjuk azt is, hogy ezek a korábbi választásai mennyire nem voltak véletlenek, és mennyire konzisztensek voltak a per folyamán és utána hozott döntéseivel.

Az *Apológiá*-ban, a *Kritón*-ban és a *Phaidón*-ban Szókratész ugyanis állandóan döntéshelyzetbe, *választások elé kerül*, és mindegyik választása egyetlen dolgot hangsúlyoz: Szókratész *önként*, másoktól és más körülménytől eltekintve, *szabadon* választotta meg sorsát, szabadon választotta meg a saját halálát, szinte megtervezve azt, hiszen „az Isten is erre vezérelte” (Crito54e)¹⁵, „az Isten is jobbnak tartotta bevégeznie az életét” – (Xen. Ap.5).¹⁶ Xenophón így foglalja össze a mester indokait: „... Nem fogok szabad emberhez méltatlanul esedezni az életemért, hogy a halál helyett a halálnál méltatlanabb életet nyerjek magamnak” (Xen. Apol.9.)¹⁷ A szöveg az emberi *méltóság* mindent (még a természetes halálfélelmet is) felülíró imperatívusát hangsúlyozza, nevezetesen azt, hogy a megaláztatás *szabad emberhez méltatlan* lett volna. Ez az indoklás Platónnál is megjelenik az *Apológiá*ban, de egészen más hangsúlyokkal, egészen más jelentéssel, és ez a jelentéskülönbség perdöntő az egész Szókratész dráma értelmezésében.

A hangsúly a *választáson* van, vajon miért? A dialógusokból tudjuk, hogy Szókratésznek több alkalma is lett volna a megfutamodásra, a menekülésre, de nem élt vele:

¹⁵Platón: *Kritón. Euthüphrón, Szókratész Védőbeszéde*, Kritón. In. Platón Összes Művei Kommentárokkal, Atlantisz, Budapest, 2005. 183. Gelenczey-Mihályt Alirán fordítása.

¹⁶„Talán azt furcsállod, hogy az isten is jobbnak tarja bevégezni az életem?” Xenophón: Szókratész védőbeszéde a bírái előtt. In. Xenophón: *Filozófiai és egyéb írásai*. Osiris, Budapest, 2003. 248. Szókratész arra utal, hogy a daimónion nem akadályozta meg a per alatt és utána sem abban, ahogyan választott.

¹⁷Xenophón: I.m. 248-49.

a) Nem szökött meg a tárgyalás előtt, pedig megtehetette volna (Anüitosz, a per fővádlója valószínűleg erre is számított), hanem maradt a városban (*Euthüphron*)

b) a per folyamán nem kért száműzetést a halálbüntetés helyett (pedig erre az athéni törvények lehetőséget adtak volna), hanem heroikusan szembenézett a halállal (*Apológia*)

c) nem szökött meg a siralomházból, pedig barátai mindent előkészítettek a szökésre, nyitva állt a börtön ajtaja (*Kritón*)

d) bátran, megingás nélkül nézett szembe a halállal, és kiitta a méreg-poharat az athéni bíróság ítéletének megfelelően (*Phaidón*).

Ezek a döntések mind arról szólnak, hogy Szókratész maga választotta meg a sorsát, és *szabadon*, szabad emberhez méltóan cselekedett. Szókratész tárgyalása nyilvános volt, tehát nem lehetett tetszés szerint bemutatni vagy félreinterpretálni, sokak szerint éppen ez a legfőbb érv a platóni Védőbeszéd hitelessége mellett is. Mások szerint ez az érv csak akkor elfogadható, ha bizonyítani tudjuk, hogy a korabeli közvélemény ezt el is várta egy valamirevaló beszámólótól. Szinte bizonyosan tudjuk azonban, hogy ez nem így volt, hiszen máig csodálattal olvassuk *Thuküdidész* fiktív beszédeit a Peloponnészosi háború című monumentális munkájában: a tényleges *hitelességet* senki sem kérte a történetírón számon, csak azt, hogy az ábrázolás *hihető* legyen. Mivel az athéni közvéleménynek nem voltak „hitelességi” elvárásai Szókratész Védőbeszédével (és egyáltalán más védőbeszéddel kapcsolatban sem), ezért nyugodtam megkockáztathatjuk azt a feltevést, hogy Platón többi „szókratikus” dialógusához hasonlóan az *Apológia* is csupán *irodalmi fikció*, és így a történeti Szókratész alakja is fikciónak minősül.¹⁸

Van valami azonban Szókratész perében, ami bizonyosan nem volt fiktív. Valószínű, hogy a védőbeszédek íróinak, így Platónnak és Xenophónnak is a célja elsősorban a *szégyen* elhárítása volt, a szégyenét, amit Szókratész viselkedése miatt a *per elvesztése* okozott, hiszen a szégyen nem csak Szókratészra, hanem barátaira, követőire is átszármazott (s egy szégyenközpontú, *aidosz*-ra épített társadalomban ez egyáltalán nem volt elhanyagolható szempont)¹⁹. Ám Platón Védőbeszéde (Xenophónéval ellentétben) zseniálisra sikerült: az ő Szókratész alakja mellett eltörpülnek vádak és vádlók egyaránt, míg Xenophón Szókratésze derék, sőt hasznos athéni polgár, akiről végül

¹⁸ Ez a megállapítás lényegében azonos Chroust 1945, 1957, Gigon 1981, Montuori 1988-as álláspontjával.

¹⁹ R. E. Dodds: *The Greeks and the Irrational*. Berkeley-Los Angeles, London, 1951; D. L. Cairns: *Aidos. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford, 1995. Gelenczey-Mihályt Alirán: *Aidosz és Diké, a lelkiismeret születése*. In: *A lelkiismeret. Lábjegyzetek Platónhoz 5*. Librarius – Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány, Szeged, 2006. 76-84.

nem is igazán hisszük el, hogy egyáltalán volt miért halálra ítélni. Gabriel Danzig²⁰ egy érdekes tanulmányában arról ír, hogy Xenophón és Platón *retorikai* céljai lényegében megegyeztek: mindketten Sókratész arrogáns viselkedését próbálták mentegetni a bíróság előtt („*megalégoria*” Xenophónnál (Xen.Apol.1), „*mega legein*” Platónnal (Plat.Apol.35e-38b). Valószínűleg ez az egyetlen tény (a vádakon kívül) amit biztosan tudhatunk a perről, vagyis hogy hogyan *viselkedett* Szókratész a bíróság előtt. Szókratész nem azért halt meg, mert igazságtalanul ugyan, de mégiscsak halálra ítélték, hanem azért, mert szándékosan provokálta az athéni bírakat, mert meg akart halni, mert a halált választotta.²¹ Az, hogy Szókratész *magá választotta* a halált, enyhíti, sőt visszaadja Szókratész *méltóságát* a világ előtt az elvesztett per és a per utáni övön aluli támadások után.

A SZABADSÁG MINT ÖNTEREMTÉS: A PLATÓNI APOLÓGIA

Számunkra a delphoi orákulum szókratészi interpretációjának a kérdése a legfontosabb, mivel itt lehet a szókratészi választást, a *szabadság választását* a leginkább tetten érni. A történetet Xenophón is elmeséli Védőbeszédében: nála a jóslat ugyan nem állítja, hogy Szókratész lenne a legbölcsebb, pusztán azt mondja, hogy senki sincs, aki nála szabadabb (*eleutherosz*), igazságosabb (*dikaosz*) és józan életűbb (*szophrón*) lenne.²² „Amikor egyszer Khairephón felőlem érdeklődött Delphoiban, Apollón számos jelenlevő füle hallatára azt válaszolta, hogy senki emberfia nem él szabad emberhez annyira méltóan, olyan igazságosan és olyan *bölcsen*, mint én.” (szóphrón, Xen. Ap.14.)²³ Platónnál egészen másképp néz ki a történet: az Orákulum csak Szókratész bölcsességéről (*szophosz*) beszél, és visszautasítja, hogy bárki bölcsebb lenne nála (Plat.Ap.21a). Nem véletlen a *bölcsesség* (és nem az életmód) hangsúlyozása, hiszen az epizód Szókratész *filozófiai missziójának* bevezetéséül szolgál. Szókratész nem is érti a jóslatot, mivel úgy gondolja, hogy ő nem igazán ért semmi széphez és jóhoz, s így Platón egy merész retorikai húzással Szókratész *fennhéjázását szerény védekezéssé alakíthatja* (Plat.Ap.21b).

²⁰G. Danzig: *Apologizing for Socrates*. Transactions of the American Philological Association, vol.133, No.2 (Autumn 2003), 181-321.

²¹Erre a kérdésre a platóni tetralógia valamint a xenophóni Védőbeszéd és Memorabilia más-más válaszokat ad.

²² Xenophónnál mindez az *életmódra* vonatkozik.

²³Németh György fordításában. Helyénvalóbb lett volna a szóphrón-t józannak, mértéketlennek fordítani. Xenophón: *Szókratész védőbeszéde bírái előtt*, I.m. 250. A *szóphrón* és a *szophosz* jelentése közel áll egymáshoz (Xen.Mem.3.9.4), a platóni Szókratész mégsem azonosítja a kettőt. (Plat.Prot.332a-33b).

Ha az orákulumnak igaza van, az emberi tudásnak semmi értéke nincs, és ez önmagában elég lehangoló tanulság (Plat.Ap.23a). Platón a jóslatot zseniális fordulattal Szókratész tudásának elismerése mellett (amely a szöveg értelmezésének primér szintje) az emberi korlátokra való emlékeztetéssé és a bölcsesség kutatásának imperatívuszává alakítja., hogy végül ebből az imperatívusból eredeztesse a szókratészi filozófiai missziót is. A szakirodalom már régóta eléggé zavarban van amiatt, ahogyan Szókratész interpretálja delphoi szavait.²⁴ Semmi probléma nem lenne az orákulummal, ha a platóni Szókratész egyszerűen úgy értelmezte volna a jelentését, ahogy azt Xenophón teszi, azaz megerősíti vele Szókratész morális kiválóságát. Platón azonban egész védőbeszéde *kulcspozíciójába* helyezi a delphoi küldetést: nemcsak Szókratész filozófiai tevékenységét, hanem egész személyiségét, sorsát kívánja magyarázni vele.²⁵

A helyzet súlyát mutatja, hogy Szókratész sorsának a megértéséhez Platón *Akhilleusz* alakját idézi fel. „Nem beszélsz helyesen, ember, ha azt hiszed, hogy az életben maradás, vagy a halál eshetőségét kell latolgatnia annak, aki csak egy kicsit is tartja magát valamire, és nem csupán azt kell néznie, vajon igazságos vagy igazságtalan, derék vagy hitvány férfihoz méltó dolgot tesz-e, amikor cselekszik Mert e szerint az okoskodás szerint egytől egyig hitvány bolondok volnának ama félistenek, kik Trója mezején lelték végüket, különösen Thetisz fia, aki annyira semmibe vette a veszélyt azzal szemben, hogy a világ szégyenére életben maradjon, hogy amikor erősen vágyakozva megölni készült Hektórt ... akkor ő, habár hallotta ezt a beszédet („nyomban Hektór után készen vár rád is a végzet”)²⁶, a halállal és veszéllyel nem törődött, sokkal inkább félt attól, hogy gyáván életben maradjon, és barátait bosszulatlanul hagyja” (Plat.Ap.16b-c).²⁷

Szókratész és Akhilleusz heroizmusára, helytállásának egybevetésére az *isteni misszió* szolgáltatja a legkiválóbb alkalmat. Valljuk be, ha Szókratész arrogánsan, fennhéjázóan viselkedett a bíróságon, akkor *épp ez az a pont, ahol leginkább tetten érhető*. Hiszen az Isten, Apollón egyáltalán *nem* jelöli ki a filozófiai vizsgálódás útját, és *nem utasítja* a mestert,²⁸ hogy Szókratész

²⁴Brickhouse and Smith 1989. 88-91. Ráadásul a két védőbeszédén kívül (mármint Xenophónén és Platónén kívül) sehol máshol nem esik róla szó, Szókratész maga is új információként vezeti be a bírák előtt.

²⁵Az orákulum-történet egyike azon kevés „tényeknek”, amelyet a szakirodalom autentikusnak ismer el, vagyis valószínűnek tűnik, hogy a történeti Szókratész beszélt erről a tárgyaláson.

²⁶Anyja Thetisz istennő figyelmeztette a korai halála. Il. XVIII.94skk.

²⁷A fordításnál Devecseri Gábor és Mogyoródi Emese megoldásait használtam.

²⁸Az orákulum imperatívusként való értelmezését még azok is elutasítják, akik egyébként az Apológia hitelessége mellett törnek lándzsát.

polgártársai kikérdezésével, ha úgy tetszik állandó molesztálásával bizonyosodjon meg az orákulum igazságáról, vagy cáfoljon rá az Isten kijelentésére. A misszió a delphoi jósdá kinyilatkoztatásának *sajátos értelmezéséből* következik, amikor Szókratész *saját magának* (!) jelöli ki küldetését (a filozófiát), amelyhez élete árán is ragaszkodik. „Mert igazság szerint úgy áll a dolog, athéni férfiak: ahová valaki egyszer odaállt, mert azt a helyet találta a legjobbnak (szó szerint: „ahová *magát rendeli* az ember, úgy tartván, hogy az a legjobb” (*hu án tisz heautón taxé hégészamenosz beltiszton einai*), vagy mert vezére oda rendelte, ott kell maradnia szerintem és szembeszállnia a veszéllyel, és nem szabad a halállal, vagy bármi mással jobban törődnie, mint a gyalázattal.” (Plat. Ap.16c)²⁹

Akárcsak Akhilleusz számára, a halál a kisebb rossz a méltatlan életnél, azaz a filozófia, a lélek-vizsgálata³⁰ nélküli életnél, legalábbis annak a számára, aki megveti a sokaság értékeit.

Nem az élet, hanem a „jó élet” az, ami számít: „nem az életet kell a legtöbbre becsülnünk, hanem a jó életet” (Plat Crit.48b). De miben áll a jó élet? Ahogy Akhilleusz számára a heroikus élet, úgy Szókratész számára a *filozófiában eltöltött élet* jelenti a választást.³¹ A hősnek (mind Akhilleusz, mind Szókratész) demonstrálnia kell hősiességét egy kompetitív társadalomban. Amikor az Apologia 29b9-d1-ig Szókratész Akhilleusz szituációjába helyezi magát, arra hivatkozik, hogy Akhilleusz megvetette a veszélyt és a halált, mert jobban félt attól, hogy becsület nélkül éljen. Szókratész esetében azonban mást is jelent a heroizmus: a filozófus az elhivatottságához való ragaszkodását is demonstrálja az önkéntes halállal. A *heroikus Szókratész* számára a visszavonulás, az elmenekülés egyenlő lenne a tévedés teljes beismerésével, ezért is nem javasol megfelelő „ellenbűntetést” az Apológiában, s ezért nem szövik meg a kivégzés előtt a Kritón-ban, noha nyitva a börtön ajtaja. Szókratész (bár minden „józan” és baráti érv ellene szól), *marad*. Marad, mert a *saját* önmagáról alkotott heroikus képéhez kell hínek maradnia. Most derül ki, hogy *önmagát megvizsgálva* valóban az-e, akinek egész életében gondolta magát, kiállja-e az önvizsgálat próbáját, kiállja-e azt a próbát, amelynek korábban másokat vetett alá beszélgetései során.

Szókratész *átvette a heroikus élet szabályait*, és most már végig kell játszania a játszmat. Erre a játékra senki nem kényszerítette, *szabadon választotta* –

²⁹ Platón: *Szókratész védőbeszéde*. In. Platón összes művei. I. Európa, Budapest, 1984. 420. Devecseri Gábor fordítása.

³⁰ A filozófia, mint a lélekkel való törődés a szókratészi filozófia egyik alapmotívuma, valószínűleg püthagóreus eredetű gondolat. Részletes kifejtése majd a *Phaidón*-ban következik.

³¹ Ez az élet valójában a *halálra, mint igazi életre* való felkészülést jelenti, ennek értelme majd csak a *Phaidón*-ban tárul fel teljes mélységében.

mégpedig akkor, amikor olyan *sajátosan értelmezte* az apollói küldetését. Ezért is olyan nehéz pusztán racionális indokokkal, logikailag felfejteni, levezetni, hogy vajon miért is kötelezte el magát filozófiai missziója mellett az isteni szózatra válaszként. Egyfajta rögeszmés makacssággal hajtogatja, hogy a végére jár az isteni szó jelentésének, bármi is legyen az ára. A platóni Szókratésznek a *saját maga választotta út* következetes bejárása, *végigvitele adja igazi méltóságát és a méltóságából fakadó szabadságát*. Platón mestérien építi fel érveit. Nemcsak a megalázottságot, a *szégyent távolítja el a mesterről*, hanem egy merész lépéssel *irigylésre méltóvá* is teszi. Mivel Szókratész hős, az Isten szolgája, így halála sem a szégyen és megalázottság, hanem a vallásos büszkeség forrása: Szókratész a Delphoi isten szolgálatának mártírja. A platóni Apológia szerint pontosan azért gyűlölték meg Szókratészt a polgártársai, amit mi a legnagyobb szerűbbnek találunk benne: mert a delphoi jóslat kijelentését, miszerint senki sincs, aki nála bölcsebb lenne (Plat.Ap.21a) *imperatívusként* értelmezte, felszólításként, hogy másokat kérdezzessen, majd kimutassa róluk, hogy csak hiszik magukról, hogy bölcsek, valójában azonban semmit sem tudnak. A gyűlölet és a per oka valójában Szókratész filozófiai missziója, isteni küldetése, és nem Szókratész „isten-telensége”, politikai megbízhatatlansága, netán arroganciája volt.

Ám platóni Apológia azt is megmutatja, hogy a „misszió” nemcsak a (szókratészi értelmezés szerinti) isteni parancsból, hanem belső kényszerből, elhivatottságból is táplálkozott: Szókratész ugyanis *belső morális késztetéstől hajtva* nem vett részt a politikai életben („*idioteuein mé démoszieuein*” Ap.31c-33a)³², mivel az igazán erényes ember mindig szenved a politikai élettől (28b,31d-32a), és elutasítja mind a demokratákkal (Ap.32a-32c) mind pedig az oligarchákkal (32c-32e) való együttműködést, ha az ellentétes a törvénnyel. Szókratész az egész platóni Védőbeszéd folyamán hihetetlen erővel utasít vissza mindent, ami morális elveivel ellenkezik, és még a halálos ítélettel szembesülve sem hajlandó a legcsekélyebb kompromisszumra sem.

Ez a *morális autonómiából fakadó szabadság*, amelyet Szókratész még az élete árán sem volt hajlandó feladni. A platóni Védőbeszéd-ben Szókratész saját morális autonómiájából fakadóan dönt a halálos ítélet elfogadása mellett.

Az Apológia ki nem mondott végső célja pedig annak demonstrálása, hogy az athéniaiak magukra vessenek, mert elvesztették, elveszejtették Isten ajándékát a *saját ostoba és arrogáns viselkedésük miatt*, vagyis ők az igazi vesztesei pernek, mégpedig épp azon tulajdonságok miatt, amelyekkel a mestert vádolták.³³

³² Bár Xenophón azt állítja a Memorabiliában, hogy politikailag aktív emberek kiképzésére vállalkozva Szókratész igenis aktívan részt vett a politikai életben. (Xen. Mem.1.6.15; 3.7.1-8.).

³³ Nyilvánvaló, hogy ez Platón retorikai teljesítménye, nem pedig a történeti Szókratészé.

A Szókratész-dráma középső dialógusában Kritón, a mester öreg barátja és híve (aki megvesztegette a börtönőröket), rá akarja venni Szókratészt a szökésre, Szókratész azonban azt válaszolja, hogy addig semmit sem hajlandó tenni, amíg közösen meg nem vizsgálják, vajon *a szökéssel igazságos dolgot cselekednének-e vagy sem*. „Nyilván mindkettőnk számára elfogadható elvekből kell most kiindulnunk, amikor azt vizsgáljuk meg, hogy vajon igazságos-e, ha megkísérelem innen a szökést az athéniak akarata ellenére, vagy pedig igazságtalan. Ha igazságosnak látjuk, kíséreljük meg, ha viszont nem, akkor adjuk fel a tervet” (Crit.48b).³⁴

A dialógus gerincét kettejük vitája alkotja az etikus cselekvésről, az igazságosságról, a kötelességről és a helyes döntésről, választásról, s a dialógus végére Szókratész megdönthetetlen logikai érveket sorakoztat föl a szökés ellenében, ráadásul érveit egy hatalmas metaforával (a megszemélyesített Törvényekkel) nyomatékosítja: beláttatja Kritónnal, hogy *nincs más választása*, mint hogy a börtönben marad és várja a halálos ítélet végrehajtását. Szókratész ugyanis még az életénél is jobban szereti az igazságot és az igazságosságot, és még a halálnál is jobban szeretné elkerülni az igazságtalanságot. „Sőt még igazságtalanságra sem szabad igazságtalansággal felelnünk, mint ahogyan azt sokan gondolják, mivelhogy semmiképp sem szabad igazságtalanságot elkövetnünk.” (Crit.49c).³⁵ A Védőbeszédben még azt is kijelentette, hogy sokkal rosszabb igazságtalanságot elkövetni, mint elszenvetni (Ap.30d). A gondolat az egész szókratészi (platóni) filozófia sarokpillérének tekinthető, ezért más dialógusokban is központ helyet foglal el (Gorg. 479c-e, Rep.335b-e). „A legfontosabb, hogy nem az életet kell a legtöbbre becsülnünk, hanem a jó életet... a jó, a szép és az igaz élet egy és ugyanaz” (Crit.48b, kiemelés tőlem).³⁶ Az igaz élet pedig egyet jelent a szókratészi alapelvhez való hűségben eltöltött étellel, azaz jobb igazságtalanságot elszenvetni, mint elkövetni, s ez a filozófiában eltöltött élet alapvetése is.³⁷

A *Kritón* című dialógus tehát éppúgy az *igazság és igazságosság*, a helyes (azaz igazságos) élet problémájáról szól, mint a következő nagy Platón

³⁴ Platón: *Kritón*. In. Platón összes művei kommentárokkal, I.m. 167, Gelenczey-Mihály Alirán fordítása.

³⁵ Platón: *Kritón*, I.m. 169. Ez a hagyományos „segítsd barátodat, árts ellenségednek” morál elvetése. A hagyományos morál legjobb kifejtése. Xenophón: *Emlékeim Szókratészről* (Memorabilia II, 1, 19; 3,14; 6, 35.)

³⁶ Platón: *Kritón*, I.m. 167, az összevonás miatt némileg átalakítottam a szöveget, saját fordításomban.

³⁷ A „filozófiában eltöltött élet” mélyebb értelméről később.

dialogusok, a *Gorgiasz* vagy az *Állam*. A különbség pusztán annyi, hogy a *Kritón*-ban éles a helyzet: nem csak beszélnek az igazságosságról, hanem ez esetben az igazságosság problémája szó szerint élet és halál kérdéseként vetődik fel. Szókratész a *maradást és a halált* választja, mert engedelmeskedik annak az alaptörvénynek (amely az államok fennmaradásának, az anarchia elkerülésének legfőbb biztosítója), amely előírja, hogy a meghozott ítéleteknek végrehajthatóaknak kell lenniük. Engedelmeskedik, mert nem kíván az athéni törvényekkel szembeszegülni, még akkor sem, ha a törvényszéken igazságtalanul ítélték el. Nem kíván a börtönből a nép akarata ellenére (azaz illegálisan) megszökni és száműzetésbe vonulni,³⁸ mivel nem tette meg azt korábban a tárgyaláson a nép beleegyezésével sem (legálisan). Ezért *konzekvens a választása*. Ha egész élete során, a per folyamán a törvények szerint járt el, nem szándékozik most, a halál kapujában pusztán félelemből más-
képpen dönteni és elmenekülni. Nincs ellentét az *Apológia* nonkonformizmusa és a *Kritón* látszólagos konformizmusa között, hiszen mindkettő arról szól, hogy minden körülmények között hűségesnek kell maradnunk az életünk során egyszer már elfogadott alapelvekhez.³⁹

„Szókratész egész élettörténete arról tanúskodik, hogy hallgatólagosan elfogadta az athéni intézményrendszert, amelybe beleszületett”,⁴⁰ tehát *magánemberként* nem vitathatta a törvények érvényességét. Két lehetőség állt előtte: *vagy* engedelmeskedik, vagy meggyőzi a várost a saját igazáról.⁴¹ Egyiket sem tette. Akkor most milyen jogon szegné meg titkon, hitvány megfutamodással az esküjével, elveivel és életével szentesített megállapodásokat és egyezségeket? Esküjével szentesített, mert mint leendő athéni polgár letette az ephéboszok esküjét a *dokimaszia* (polgár és felnőttéavatás rituáléja) során⁴², hogy megtartja és megvédelmezi a város törvényeit. *Elveivel* is

³⁸ A száműzetést Szókratész több helyen is mint a legrosszabb lehetőséget említi

³⁹ A törvények egész érvelése bizonyos fokig John Locke híres *tacit consent*. (hallgatólagos beleegyezés) koncepciójára emlékeztet. Athénban azonban minden állampolgár átesett az un „*dokimaszián*”, azaz az „állampolgári vizsgán”, aktívan részt vett a város politikai életében, tehát Szókratész esetében szó sem lehetett „hallgatólagos beleegyezésről.”

⁴⁰ A. E. Taylor: *Platón*. Budapest, 1997. 245. Kérdés, hogy ez valóban csak hallgatólagos beleegyezés-e.

⁴¹ A meggyőzés itt nyilvánvalóan az athéni állam nyilvános fórumaira, a népgyűlésekre, a tanácsra és a bíróságokra vonatkozik. Ez a már előbb is említett „győzz meg, vagy engedelmeskedj” doktrína, amelynek értelmezését a szókratikus gondolkodáskörön belül tucatnyi könyv és cikk vitatja. V.ö. 81.lábj.

⁴² A teljes kifejezés: *dokimadzeszthai eisz andrasz*: felvétetni a férfiak sorába. A. R. W. Harrison: *The Law of Athens*. II. Oxford, 1971. 200-211. Harrison négy típusát különbözteti meg a *dokimaszia*-nak, mindegyik kapcsolódik a *dikasztérionok*, a bíróságok működéséhez.

szentesítette a várossal kötött szerződést, hiszen nem azt hajtogatta-e egész életében, hogy következetesen *meg kell maradnunk* azok mellett az elvek mellett, amelyeket igaznak gondolunk? Vagyis jelen esetben hűségesnek kell maradnunk ahhoz az elvhez, hogy soha, senkinek, semmilyen körülmények között nem szabad igazságtalanságot elkövetnie? „Ha eltávoznánk innen anélkül, hogy a várost meggyőznénk ennek helyességéről, vajon rosszat cselekszünk-e némelyekkel, méghozzá épp azokkal, akikkel a legkevésbé kellene, vagy sem? És megmaradunk-e így azok mellett az elvek mellett amelyeket igazságosnak mondtunk, vagy sem?” (Crito 50a)⁴³. Az *un. konzisztencia-érv*⁴⁴ azt is hangsúlyozza, hogy nincs semmiféle ellentét a dialógus két része között sem,⁴⁵ hiszen az első részben Szókratész arról beszél, hogy bármilyen körülmények között hűségesnek kell maradnunk az életünk során egyszer már elfogadott elvekhez, míg a második részben a Törvények szólítanak fel arra, hogy hűségesnek kell maradnunk mindahhoz, amit az egész életünk testesít meg azáltal, hogy hol és hogyan, milyen érzelmi elkötelezettséggel élünk.

A Törvények beszéde (a platóni retorika mesterműve) ebben az értelemben nemhogy nem állítható szembe a szókratikus érvrendszerrel, hanem követeléseik konzisztensek Szókratész egész gondolat- és hitrendszerével (Crito 46bff, 49a7,53cff).

A SZABADSÁG MINT ALAPELV ÉS CSELEKVÉS: A PHAIDÓN

Szókratész azt választotta, hogy a *végére jár* az isteni szó jelentésének, *bárm*i legyen is az ára.

A platóni Szókratésznek a *saját maga* által választott út, vagyis az isteni jóslat sajátos interpretációjából fakadó hivatás kompromisszumot nem ismerő bejárása adja igazi méltóságát, *szabadsága pedig az ebből a döntésből következő cselekedeteiben nyilvánul meg* mindannyiszor, amikor úgy dönt az *Apológiá*-ban, a *Kritón*-ban és a *Phaidón*-ban, hogy (bár lehetne más választása), nem menekül, hanem marad.

Szókratész azonban e heroikus játszmaiban azt is kockáztatta, ami nem volt teljesen az övé, az *életét*: hiszen az a családjaé, barátaié, tanítványaié, követőié is volt. Ezért kínos és szorongató az érzés, amely mindig elfogja az embert, amikor a *Kritón*-t olvassa: nem volt-e mégis igaza az öreg barátinak,

⁴³ Platón. *Kritón*. In. Platón összes művei kommentárokkal, I.m. 171, Gelenczey-Mihály Alirán fordítása.

⁴⁴ T. L. Gergel: *Rhetoric and Reason: Structures of Argument in Plato's Crito*. Ancient Philosophy 20. (2000)/2, 289-310.

⁴⁵ Mint ahogy nincs ellentét az *Apológiá* és a *Kritón* között sem.

amikor Szókratészt az étellel szembeni kötelességeire intette és óvta elhatározásától, attól hogy konzekvensen végigjárja a döntéseiből elkerülhetetlenül következő utat?

Erre válasz a *Phaidón* című dialógus⁴⁶, amely felfedi azt a végső *alapelvet*, amelyből Szókratész választásainak végső alapja, bizonyossága fakad.

A *Phaidón*, a Szókratész-tetralógia utolsó darabja a mester végső óráiról, haláláról és a lélek halhatatlanságáról szól. Szókratész tanítványai és barátai nem értik, hogyan lehet az, hogy a mester nem fél a haláltól. Szókratész szelíden felvilágosítja őket, hogy azok, akik helyesen foglalkoznak a filozófiával, egész életükben nem törődnek mással, csak azzal, hogy meghalnak és halottak lesznek: a filozófia ugyanis nem más, mint felkészülés a halálra. Mivel a filozófusok teljesen ennek a gondolatnak szentelik magukat, oktalanság lenne, ha riadoznának tőle, holott régóta vágyakoztak, készültek rá (Plat.Phaed.64a). Szókratész azzal folytatja, hogy a bölcsességszerető férfiú nem élvezetekre vágyakozik, hanem mivel törekvései a lélek felé irányulnak, a lélek szépsége az igazán fontos a számára. A lélek pedig akkor gondolkodik a legszebben, amikor a testtől különválva a leginkább önmagáért való – a filozófus lelke is ezért törekszik a test nélküli létezésre. Az igazi létet csak olyasvalaki érheti el, aki letisztult gondolkodással törekszik megragadni minden egyes „magában való” létezőt,⁴⁷ és a lehető legnagyobb mértékben elszakad a testtől, amely csak zavarja a lelket és nem engedi, hogy közel kerüljön az igazsághoz (Phaed. 66a). Ezért az igazi filozófus úgy gondolja, hogy addig, amíg van testünk, és a lélek el van keveredve vele, soha nem lehet megszerezni a hön vágyott igazságot, mert a test ezernyi bajt hoz ránk (betegség, szenvedélyek, háborúk stb.), és miatta nem jutunk el a *phronészisz*hoz, a belátáshoz, a valódi tudáshoz.⁴⁸ Ezért „ha valaha is tisztán akarunk *tudni* valamit, el kell a testtől szakadnunk, és csupán a lélekkel kell szemlélnünk a dolgokat önmagukban, és akkor minden valószínűség szerint a miénk lesz, amire vágyunk, s aminek, mint valljuk, szerelmesei vagyunk: az eszmélet” (Phaed.66e, kiem. tőlem).⁴⁹ Két lehetőség áll előttünk: vagy semmiképp nem lehet megszerezni az eszméletet, a *tudást*, mert az életben – míg a test a lélekkel keveredik – erre nincs mód, vagy pedig csak holtunkban, mert akkor a lélek magában lesz, testi

⁴⁶ Platónnak un. középső alkotói korszakában írt dialógusa, nevét Szókratész fiatal tanítványáról kapta.

⁴⁷ A *Phaidón*-ban található a platóni idea-elmélet első teljes kifejtése, a jelen tanulmány gondolatmenetéhez azonban nincs szükség ennek pontosabb kifejtésére.

⁴⁸ A *Phaidón* 1984-es kiadásában (Platón összes művei I., Európa, Budapest, 1984.) Kerényi Grácia a *phronészisz*-t eszmélet-nek fordítja, de ez nem adja megfelelően vissza a szónak itt előforduló jelentését.

⁴⁹ Kerényi Grácia fordítása. Vagyis 'eszmélet' helyett a belátásról és tudásról van szó.

kötöttségek nélkül. Itteni létünkben akkor kerülhetünk a tudáshoz a legközelebb, ha a legnagyobb mértékben kerüljük az érintkezést a testtel, és a bölcsesség szeretetének, a filozófiának szenteljük magunkat, hiszen a gondolkodás célja is a lélek eloldozása a testtől, s ennyiben aki valóban ennek szenteli életét, az „a halál utáni állapot közvetlen közelében él” (Phaed.67e, kiem. tőlem). A bölcsességszerető férfiú kizárólag a *gondolkodást* követve szemléli az igazságot és az istenit, és miután meghal, elszakad a testi nyűgöktől és bajoktól, és ahhoz jut el, ami *rokon természetű vele*. „Nemde, ha a lélek ilyen, önmagához hasonló láthatatlanhoz távozik, az istenihez és halhatatlanhoz és bölcshez, ahova megérkezve boldog lesz, mert elszakadt a bolyongástól és az esztelenségtől és a félelmektől és a vad vágyaktól és az összes többi emberi bajoktól, és, miként a beavatottak mondják, a hátralévő időt valóban az istenekkel tölti?” (Phaed.81a)⁵⁰. Szókratész most reményei szerint oda indul, ahol *megszerezheti a tudást*, amire egész életében áhítozott. Számára nem volt semmi fontosabb, mint a filozófiával, azaz a lélek sorsával való törődés, mert *megtisztulva* és vétkektől mentesen akart távozni egy igazabb, szebb és jobb világba.⁵¹ Ezért kell megtennünk mindent már most, életünkben, hogy a bölcsesség szeretete által és a vétkektől megtisztulva a jót és az erényest el tudjuk sajátítani, s az ember „a lelkét nem tőle idegen ékességekkel, hanem *saját* ékességével ékesítve, a mértékletességgel, az igazságossággal, a bátorsággal, a *szabadsággal* (*eleutheria*) és az igazsággal, így várja be a Hádészba teendő utazását...” (Plat. Phaed.114e6-115a))⁵² Platón itt, a *Phaidón*-ban beszél először és utoljára a *szabadságról, mint kardinális erényről*.

„Jobb meghalni, mint élni”, de nem a betegségek és az öregség, és nem is a város vagy az élet gonoszságai, hanem a „beavatottak” *tudásának bizonyossága* miatt.

A filozófus hisz abban, sőt *tudja*, amit a beavatottak, Orpheusz és Püthagorasz hívei már régóta tudnak,⁵³ hogy a test a lélek börtöne, s végül csak a halál szabadíthatja meg a lelket a testtől, a földi korlátoktól és igazságtalanságoktól, s csak Hádész vezet valódi tudáshoz, örök igazsághoz és a lét börtönéből való szabaduláshoz. Csak a filozófus lelke nyerheti el a szabadságot itt és odaát. ⁵⁴

⁵⁰ Platón: *Phaidón*. In. Platón összes művei. I. Európa, Budapest, 1984. 1061, Kerényi Grácia fordítása

⁵¹ A tudás megszerzése *kathartikus* folyamat és élmény.

⁵² Platón: *Phaidón*. In. Platón összes művei. I. Európa, Budapest, 1984. 1114, Kerényi Grácia fordítása.

⁵³ A platóni lélekfilozófia orphikus és püthagóreus eredetéről könyvtárat írtak össze.

⁵⁴ Szókratész a *logosz útján*, azaz racionális érvekkel is bizonyítja a lélek halhatatlanságát, ezek elemzése azonban nem tartozik ide.

Hannah Arendt írja „Mi a szabadság” című híres esszéjében:

„A cselekvés, amennyiben szabad, nem áll sem az intellektus irányítása, sem az akarat diktátuma alatt... hanem *valami egészen más dologból ered, amelyet ‘alapelvek’ fogok nevezni. ... Az alapelvek azonban csakis a cselekvés révén nyilvánulnak meg*, s addig maradnak láthatóak a világ számára, amíg a cselekvés tart, de nem tovább. ... A szabadság megjelenése, hasonlóan az alapelvek megnyilvánulásához, egybeesik a cselekvés végrehajtásával ... mert szabadnak lenni és cselekedni ugyanaz” (kiemelés tőlem)⁵⁵

Ebből *a szabadság-tudatból mint (arendti értelemben vett) végső alapelvekből* fakadnak Szókratész választásai. Szókratész azért választ úgy, ahogyan választ, mert *tudja, hogy a lelke szabad*. A Szókratész-dráma ennek a szabadságnak a döntésekben és cselekvésekben manifesztálódó demonstrációja, és ebben az értelemben Platónat tekinthetjük a nyugati filozófiában a ‘metafizikai szabadság’ megalapozójának is. A lélek halhatatlansága mellett a *Phaidón*-ban felhozott legerősebb érv tulajdonképpen nem is érv, hanem az a tény, hogy Szókratész a végsőig kitart meggyőződése mellett, és életével és halálával támasztja alá azt.

⁵⁵ H. Arendt: *Mi a szabadság?* In. Múlt és jövő között. Osiris, Budapest, 1995. 160-161.

ELOLDOZÓDÁS: A HELYES KÖTŐDÉS ELŐFELTÉTELE. PLATÓN SZABADSÁG-FELFOGÁSÁNAK ÉRTELMEZÉSEI

UNGVÁRI-ZRÍNYI IMRE

A szabadság a lét és az igazság mellett a filozófiai gondolkodás központi kategóriája, ugyanis a szabadság alapvető emberi létmód, az emberi élet olyan eredendő lehetőségfeltétele, amelyre minden további emberi lételehetőség, a „megértés” és cselekvés valamennyi formája épül, beleértve a megértés és a cselekvés lehetőségének az elvétését vagy elmulasztását is. Ebben az értelemben a szabadság az eloldozottságnak és nyitottságnak az az állapota, amelyhez felemelkedve az értelmezésre és cselekvésre képes egzisztencia kész léte értelmének befogadására és beteljesítésére. Ebben az átfogó értelemben a szabadságról való gondolkodás gyökereinek feltárása különleges helyet foglal el a platóni filozófiához fűzhető lábjegyzetek sorában, amennyiben nem csupán annak a felvetését igényli, hogy milyennek tűnik a mai egzisztencia számára a szabadság, vagy mi az, ami leginkább veszélyezteti, hanem azt is, hogy a szabadságról való gondolkodás gyökereihez visszatérve rákérdezzünk a szabadság lényegére, vagyis arra, ami a szabadságról való gondolkodásnak az idők során belső koherenciát és egyfajta mértéket biztosított szemben a vélekedések és az érdekvezérelt köznap gondolkodás szűk értelemben célratörő irányultságával.

Dolgozatunkban azt igyekszünk bizonyítani, hogy, bár a szabadság átfogó értelemben emberi létállapot, mégis, bármi legyen is a tartalma és konkrét megnyilvánulása, csak azok számára elérhető, akik képesek következetesen kiküzdeni minden más kötődéssel ellentétben a választás lehetőségét, és képesek elkötelezni magukat az így megszerzett szabadság létállapotának fenntartása mellett. Következésképpen a szabadság sose pusztá adottság, hanem mindenkor a belátás, gondolkodás, elköteleződés és álhatatosság révén megszerezhető egyéni és együttműködési „stratégia”, az *öneshmélés* sajátos gyakorlata, amely a filozófiai gondolkodás semmilyen formájából sem hiányozhat.

Az eloldozódás, mint a helyes kötődés feltétele, kettős gondolati mozgást foglal magában. Egyrészt kifejezi a közvetlenség és magátólértetődőség látszataitól való eltávolodás igényét, belelértve a világra való nyitottságnak azokat a módozatait is, amelyek az érzékek világához és célirányos cselekvéseink közvetlen következményeihez kötnek. Másrészt pedig kifejezi a lényegihez való felemelkedés szándékát, az önuralom, az abszolút értékesre való érzelmi irányultság, az eszmei lényeg evidenciájába való belátás kialakítása és gyakorlása, a létező igazságára való ráhagyatkozás és az emberi pluralitás közvetítésére alkalmas erkölcsi és politikai intézmények létrehozása és működtetése.

tése által. A szabadságot tehát a következőkben alapvetően háromféle értelemben vizsgáljuk: mint emberi létjellemzőt, illetve lét-lehetőséget, mint a függetlenedés (megszabadulás) folyamatát és módozatait, illetve mint szabadon megválasztott kötődést. Kérdésfelvetésünk kiindulópontja a szabadság platóni értelmezése és kapcsolata a platóni filozófia alapkategóriáival, a megjelenő és a lényegi lét közötti viszonytal, az erényekkel és az emberi együttélés formáival. Célunk kimutatni Platón szabadság-felfogásának összefüggését gondolkodásának egészével, illetve a platóni gondolatok hatását Max Scheler filozófia-felfogására, Martin Heidegger igazságértelmezésére és Hannah Arendt politikafelfogására, mindhárom esetben kiemelve az eloldozódás és a helyes kötődés közötti viszonyt.

1. A PLATÓNI SZABADSÁG-FELFOGÁS ÖSSZETETTSÉGE

Platón szabadság-felfogásának értelmezésében nemcsak azokat a szöveg-helyeket kell figyelembe vennünk, ahol előfordul a szabadság (*eleutheria*) kifejezés, hanem szabadságértelmezésének összefüggését a létről és az igazságról kialakított felfogásával, vagyis gondolkodásának egészével. Platón szabadságfelfogására is áll, amit Heidegger az igazságról kialakított felfogása esetében megfogalmazott, vagyis, hogy „tanítása”... az, amit a szava kimondatlanul hagyott, aminek az ember azért van kitéve (*ausgesetzt*), hogy ennek a kimondatlannak átadhassa magát”¹. Platón szabadságértelmezésének feltárása tehát különleges klasszika-filológiai és filozófiai erőfeszítést igényel. Az itt szükséges árnyalt értelmezés kiváló példája Thomas D. Paxon Jr. *A szabadság, a szabadság boldogsága és a boldogság Platónnál* című írása, amelynek értelmezéseire a továbbiakban mi is támaszkodunk. Paxon Jr. szerint Platón keveset ír a politikai értelemben vett szabadságról, és filozófiáját sokan keményen bírálták is amiatt, hogy nem tulajdonít megfelelő jelentőséget a polgári szabadságjogoknak. Mindazonáltal az alaposabb elemzés kimutathatja, hogy a szabadság fontos szerepet játszik az emberi létállapotnak és az ember előírt sorsának platóni értelmezésében. Paxon Friedrich Ast *Lexikon Platonica* alapján az *eleutheros* kifejezés-családnak (*eleutheros, eleuthero, eleutheria, eleutherios, eleutheriotetos*) az *Állam* szövegében való előfordulásait áttekintve úgy véli, hogy a kifejezés értelmének a magva a *szolgaságtól és kényszersztől való szabadságot jelenti*. A kifejezés említett előfordulásai közül hat a „nem-rabszolga” jelentést hordozza, más előfordulásai pedig a „nem-tiltott”-ra, a társadalmi-politikai függetlenségre vonatkoz-

¹ Heidegger, Martin: *Platón tanítása az igazságról*, In. Heidegger, Martin: *Rejtektutak*, Osiris Kiadó, Budapest, 2003. 195.

nak, mint pl. arra, hogy az oligarchikus jellemű emberek az oligarchiában, demokratikus jellemű emberek pedig a demokráciában szabadok („*eleutheroi*”). „A szabadság politikai értelme – írja Paxson Jr. – azt az autonómiát foglalja magában, amely nem a rendszeren kívülállásból származik, mint egy letelepedett idegen esetében, hanem éppen a rendszerben elfoglalt helyükből származót”². A polgárok között személyes függetlenségük tekintetében Platón megkülönbözteti a „csőcseléktől” és a „kézi munkásoktól” azokat, „akik úgy tetteik magukat, mintha szabad emberhez méltó nevelésben részesültek volna” (405b) és az egyenlőtlenség hasonló terminusaiban szól a sokféle vágyat, gyönyört és fájdalmat magában hordozó gyermeki, asszonyi, szolgálai lelkületről, amely a műveletlen tömeg sajátja, aki csak névleg szabad, lényegileg pedig egyáltalán nem az. Az „*eleutheros*” kifejezést Platón az erényes jellem leírására használja. Azok között, akik méltók arra, hogy a gyermekek utánozzák őket, Platón Szókratésze felsorolja a bátrakat, mértékletes, istenfélő, szabad embereket (395 c 6. sor); az örök neveléséről és az utánzásnak abban játszott szerepéről azt mondja: „...ha már utánoznak valamit, akkor utánozzák már gyermekkoruktól fogva azt, ami hozzájuk illik: a bátor, mértékletes, istenfélő, szabad férfiakat, s minden ilyen erényt; a szabad emberhez nem illő dolgokat ellenben se ne cselekedjék, se ügyesen ne utánozzák...”. A szabadság ellentétét jelentő „*aneleutheros*” kifejezés használatai arra utalnak, hogy a szabad, „*eleutheros*” személy mentes a fősvénységtől, kapzsiságtól, kicsinyességtől és aljasságtól, vagyis pozitív értelemben: nagylelkű, nyitott, sokrétű gondolatai és érdekei vannak. (579b)

A nem-kényszerűség, kötetlenség (eloldozottság) kiterjeszthető továbbá úgy, hogy magában foglalja a fegyelem, a rend és a korlátozás hiányát; a szabadszelleműséget is, mindez azonban nem tarthat igényt a valóban kiváló emberek elismerésére. Ennél fogva a gyerekeket lenézően hívják szabadoknak (*eleutheroi*), olyankor, mikor hiányzik belőlük a szülők iránti tisztelet (562 e9), vagy amikor szüleik korlátozzák őket (590e3 és 591a3). Ebben az értelemben a rabszolgák nem kevésbé szabadok, mint uraik (563b62). A szabadság – amint arra Paxson rámutat – ebben az értelemben is jelen van Az állam 562c2-ben, ahol Platón azt állítja, hogy a demokrácia az egyetlen olyan államforma, amelyben érdemes élni annak, aki „szabadságra született”. Egy végső összegzés igényével a szabadságra vonatkozó igei formák használatát a szerző négy csoportba sorolja: 1.) rabszolgát felszabadítani, szabadon bocsátani (elengedni valakit a szolgaságból vagy rabszolgaságból, 567e5, 579a2); 2.) elengedni az elnyomásból vagy szenvedésből, (566e2, 569a5,

² Paxson, Thomas D. Jr.: *Freedom and Happiness in Freedom and Happiness in Plato*, SIUE, Edwardsville, ASIA International Forum, 2006/3.

http://www.siue.edu/EASTASIA/Paxson_0603.htm

591b3); 3.) szabadon bocsátani a hatalmából (ellenőrzése alól), szabályaiból (575a6); és 4.) korlátozás nélkül cselekedni, szabadosan cselekedni (561a4). Hasonló terjedelemben használatosnak találjuk a szabadság főnevet, habár itt a kontextus gyakran lehetővé teszi a különböző szintek egyszerre való érvényesülését is³.

Általában elmondható, hogy Platón jobban foglalkoztatja a boldogság (*eudaimonia*), mint a szabadság (*eleutheria*), különösképpen etikai tárgyú dialógusaiban, a boldogságot viszont eltérően a Kalliklészhez és a Traszimakhoszhoz hasonló szofistáktól nem a konvenciókból (egészség, dicsőség, anyagi jólét, politikai hatalom), hanem objektív kritériumokból származtatja. Ilyen kritériumok az emberi természet (azaz a lélek) szerkezete és a léleknek a létrend fokozataihoz, végső soron pedig az ideákhoz való viszonya. A boldogság lényegileg a léleknek és tevékenységének a sajátossága és belsőleg kötődik az emberi élet céljának (*teloszának*) megvalósításában megmutatkozó kiválósághoz, azaz az erkölcsi erényekhez. Platón a szabadságot tehát nem önmagában tartja fontosnak, hanem az erények megvalósításának feltételeként.

A szabadság platóni felfogásának egész összefüggésrendszere, az említett ki-nem-mondott felfogását is beleértve három alapvető megközelítést tartalmaz: a.) a nem-szabadság kísértéseit (a látszatok világa, a „rendetlen vágyódás”, kivonni magát a törvények alól); b.) a lélek szabadságának a mozzanatait (a lényegi szemlélethez való felemelkedés – a dialektika: a „lélek szárnyalása”, a lélkrészek igazságos, kiegyensúlyozott viszonya, az igazságos lélek „szabad” ítélete); c.) az állampolgár szabadsága (helyes törvények, azaz „igazságos rend” vezetése alatt élni, az alkatának és képzettségének megfelelő feladatot végezni, megadni mindenkinek, ami igazság szerint jár).

2. SCHELER: A LÉNYEGIHEZ EMELŐ SZABADSÁG A FILOZÓFIA FELTÉTELE

Platón szabadság-felfogásának igazi filozófiai jelentőségét a 20. századi gondolkodók közül Max Scheler különösen mélyen értette meg, és ugyancsak ő vonta le belőle a filozófia lényegére vonatkozó legmesszebbmenő következtetéseket. Olyan gondolati vonulatra mutatott rá ezáltal, amely különböző értelmezésekben ugyan, de egyaránt visszaköszön más kortársainak, így például Husserlnek az európai filozófia különösségéről és az európai történelmet meghatározó jellegéről, Heideggernek az igazságnak a „létezőt lenni hagyo” lényegéről és Hannah Arendtnek a politikáról, mint az embert a maga szabadságában megtartó létállapot (kommunikatív) kialakításáról vallott nézeteiben. A *filozófia lényegéről* című írásában Scheler a filozófiai szemlélet

³ i.m.

szükséges távlatának értelmezését Platón nyomán úgy írja le, mint a természetes világnézet korlátainak széttörését, ami a személyiség magját (a „lélek”) a lényegihez lendíti. A platóni filozófia éppen a filozófia lényegéhez vezető beállítódás megszerzésének, a személyiség szellemihez emelkedő aktusának egyre újabb fordulatait mutatja meg, amit Scheler platóni fogalmazással „a lélek szárnyai megmozgatásának” nevez. Nem véletlen, hogy különös súlyt kap itt a lélek mozgása, ám míg Platónnál annak értelmét végső soron az ilymódon megpillantható tökéletes lét hordozza, addig Scheler saját értelmezése szerint a tökéletességre való irányultság nem pusztán a lét-megismerés és a létrangsor kifejezése, hanem (korának kedvelt, ám máig ellentmondásos terminusával) „az értékek belátása”.

Platónnál az, ami a személyiség magját és vele együtt a világot a lényegibe lendíti, nem egyéb, mint a lélek „*dünamisza*”, az *érosz* legmagasabb és legtisztább formája, a minden *tökéletlen* létben benne lakozó törekvés, mozgás a *tökéletes lét* felé. Scheler szerint ez tükröződik a filozófiának „a lényegi szeretete”-ként való meghatározásában⁴. Mindebből Scheler arra következtet, hogy létezik „egy bizonyos morális szellemi beállítódás” (az embernek a lényegibe való fellendülése), amely a filozófiai ismeret előfeltétele⁵. A maga részéről viszont úgy gondolja, hogy ez a beállítódás, az értékek belátása és az abban megalapozott lehetséges akarás és cselekvés képessége akkor alakítható ki megfelelően (nevelés és tekintély által), ha eléri, hogy „felszámolódjanak az értékek belátásakor felmerülő tévesztési indítékok”⁶.

Schelernél tehát világosan kirajzolódik a szabadság, mint eloldozódás és a magasabbrendű felé való megnyílás gondolata. Eszerint a filozófia kiindulópontját egy, a személyiség egészéből fakadó szellemi aktus képezi. Az említett aktusban – írja Scheler – „eltávolíttatik a szellem minden lényegi gátoltsága, a természetes világnézetben jelent meg, és amelyben ezáltal lehetséges kapcsolatba kerülünk a tulajdonképpeni lét birodalmával, vagyis a filozófia létének birodalmával. Így szét kell törnie azoknak a korlátoknak, amelyek ebben az állapotban konstitutív szerepet töltek be, és fel kell libbennie a szellem szemét eltakaró fátyolnak.”⁷ A szabadság így végső soron a lényegi lét birodalmába való belátás előfeltétele és egyik aspektusa, a filozófiai szemlélet és jellegzetes filozófiai magatartásmód meghatározó vonása. Éppen az különbözteti meg a filozófiát a megismerés másféle területeitől, hogy tárgyát ebből a sajátos attitűdből szemléli, amely a relatív módon létezőt mindvégig elválasztja az abszolút létől. Scheler szerint azonban ez a fajta függetlenség a

⁴ Scheler, Max: *A filozófia lényegéről*, Szent István Társulat, Budapest, 2008. 14.

⁵ i.m. 35.

⁶ i.m. 37.

⁷ i.m. 13.

nem abszolút léttől, beleértve önmaga és a világ relatív érték-aspektusaitól való eltávolodást is az alázatban, egy magasabb kötöttség (a szeretet) felszabadítása érdekében történik, azért, hogy az ember szeretetét „tisztán az abszolút és pozitív értékhordozókra (a *summum bonum*ra) irányíthassa”⁸. Világosan megmutatkozik tehát, hogy a szabadság Schelernél, a relatív lét kötöttségeivel szemben kiküzdött szabadság, tehát olyan lehetőség, amely az abszolút és pozitív értéktartalmak belátásának és a szeretet „helyes irányításának”⁹ a feltétele, ami egyfajta morális felemelkedésben nyilvánul meg. Ebben a felfogásban a belátás és a szeretet „helyes irányítása” teszi lehetővé a megismerésnek azt a formáját, amelyet filozófiának nevezünk, és amelyről ilymódon elmondható, hogy sajátos, bensőséges viszonyt alakít ki az igazsággal. Úgy tűnik tehát, hogy az igazságnak és szabadságnak olyan kölcsönviszonyával van itt dolgunk, mint amilyennel Platón más jellegű, intellektualisztikusabb felfogása esetében volt.

A létmegértésnek a szabadsághoz és az igazsághoz való viszonya hasonló, de sajátos megközelítésben merül fel Heidegger filozófiájában. A szabadság itt azt a lehetőséget jelenti, ahogy a jelenvalólét önmaga legsajátabb lennitudásához, végső soron pedig léte igazságához viszonyul.

3. HEIDEGGER: AZ IGAZSÁG LÉNYEGE A SZABADSÁG

Tekintettel arra, hogy Heidegger a *Lét és időben* a lehetőségeihez viszonyuló jelenvalólét létének elemzését állította a filozófia középpontjába, a szabadság nála a létehez viszonyuló és a létmegértés módján létező jelenvalólét létjellemzője. Ebben az összefüggésben tárgyalva a szabadság a létmegértés és az igazság problémájához fűződő viszonyában kerül kifejtésre. A probléma jelentőségét mutatja, hogy Heidegger több művében is foglalkozik vele, minden esetben egy-egy újabb aspektusát fejtve ki. Így például előfordul a *Lét és időben*, majd az *Útjelzők* című kötet három egymást követő tanulmányában, *Az alap lényegéről*, *Az igazság lényegéről* és érintőlegesen a *Platón tanítása az igazságról* című tanulmányokban. A négy jelzett hely szabadságra vonatkozó gondolatmeneteit áttekintve azt látjuk, hogy azokban a szabadság sorra úgy jelenkezik, mint a *szabadlét* lehetősége, mint *transzcendencia*, illetve mint „a helyesség belső lehetőségének az alapja”, vagyis „egy nyílt megnyilvánulása iránti szabadság”, mint „a létező lenni-hagyása”, végül pedig mint „a paideia lényegének beteljesítője”: „állhatatos odafordulás”

⁸ i.m. 71.

⁹ Ez a gondolat világos rokonságot mutat Scheler mesterének Brentanonak a felfogásával, aki szerint az a jó amit „helyes szeretettel szeretni tartozunk”.

ahhoz, „ami a maga kinézetében megjelenik, és ebben a megjelenésben a legelrejtetlenebb”¹⁰. A három utóbbi tanulmányt az utolsó felől értelmezve világossá válnak a heideggeri szabadságértelmezés platóni gyökerei.

A Lét és idő szabadságfelfogásában a szabadság egyrészt lehetőség, azaz valamire, „valami számára” való szabadság, mint amikor Heidegger azt írja, hogy „A jelenvalólét olyan lét lehetősége, amely szabad a maga legsajátabb lenni-tudása számára.”¹¹ Ebben az értelemben a szabadság a jelenvalólét egzisztálásának, azaz saját véges létében való önmegértésének a képessége. Az önmegértésnek ez a képessége egyszersmind a tulajdonképpeniség és nem-tulajdonképpeniség lehetőségére való szabadságában állítja elénk a jelenvalólétet, mint aki számol vagy nem számol azzal, hogy létében e létre megy ki a játék. Egyszóval a „legsajátabb lenni-tudásra való szabadság” azt fejezi ki, hogy „ez a létező létében képes önmagát „megválasztani”, elnyerni, elveszíteni, illetve sohasem vagy csak „látszólag” elnyerni”¹². Ez az interpretáció ugyanakkor előrevetíti a szabadság fent jelzett másfajta értelmét is, miszerint a szabadság az igazság lényege, ugyanis az önmaga megválasztásának, elnyerésének vagy elvesztésének a képessége következményeiben éppen azt mutatja meg, hogy „A jelenvalólét egyformán eredendően van az igazságban és a nem-igazságban”¹³. A szabadság, tehát, mint létlehetőség, az igazság feltétele. „A szabad-lét tehát – írja Schwendtner Tibor Heidegger szabadságértelmezéséről – az emberi létezés olyan dimenziója, amelyre támaszkodva a lenni-tudás, azaz a konkrét szabadság tereinek a megnyitása immár tulajdonképpeni önmagunkból indul ki.”¹⁴

A szabadság heideggeri értelmezésének a jelenvalólét említett létmódjából származó formája egybeként a jelenvalólét világban-való-létére támaszkodik. A jelenvalólét és a világ viszonyának elemzéséből nemcsak a megértés problémája bomlik ki, hanem a megértő jelenvalólét világban való létének alapvető sajátossága is, a transzcendencia, ami a szabadság másik jellegzetes kifejeződése. Ebben a kérdésben egyszersmind feltárul a *Lét és idő* gondolatmenetének, illetve az *Útjelzők* kötet *Az alap lényegéről* című írásának problémakezelése közötti benső kapcsolat. A megértés jelentése a *Lét és idő*ben a jelenvalólétnek mint egzisztáló világban-benne-létnek a feltárultsága. Amint Heidegger fogalmaz: „Egzisztálva a jelenvalólét nem más, mint saját jelenlősége – ez azt jelenti, hogy a világ „jelen” van, mégpedig mint az, aminek

¹⁰ Heidegger, i.m. 211.

¹¹ Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1989. 283.

¹² i.m. 141.

¹³ i.m. 391.

¹⁴ Schwendtner Tibor: *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*. L'Harmattan, Budapest, 2008. 86.

kedvéért a jelenvalólét van. A kedvéért-valóságban maga az egzisztáló világban-benne-lét tárul fel mint olyan, s ezt a feltárultságot megértésnek neveztük¹⁵. Az *alap lényegéről* című írásban ugyanennek a gondolatnak a folytatásából kerül kibontásra a szabadságot hordozó transzcendencia-fogalom: „A világ a jelenvalólét számára a kedvéértjének (*Umwillen*) mindenkori egészeként adódik; ez pedig azt jelenti, hogy olyan létező kedvéért adódik a világ, amely egyformán eredendően a már meglévőnél való lét (*Sein bei ... Vorhandenem*), a mások jelenlétével való együttlét (*Mitdasein mit... dem Dasein Anderer*), és a saját magához viszonyuló lét (*Sein zu ... ihm selbst*). A jelenvalólét ily módon csak akkor viszonyulhat ehhez a létezőhöz mint önnön magához, ha a kedvéértben túllép „magán”. A kedvéért történő (*umwillinglich*) túllépés csak olyan „akaratban” („*Wille*”) történik meg, mely mint olyan kivetül saját lehetőségeire¹⁶. Heidegger felfogásában a jelevalólétnek ez a transzcendenciája, amely minden viszonyulás gyökere, és amely révén a jelenvalólét túllép önmagán: a szabadság.

A szabadságnak ez a transzcendenciára épülő fogalma, amely a világhoz való viszonyt, s mint később látni fogjuk, az igazságra való megnyílást is közvetíti Heideggernél – mint korábban Platónnál és Schelernél is történt –, nemcsak önmagán túllépő, hanem kötést, kötelezettséget hordozó viszonyként jelentkezik. Az említett tanulmány megfogalmazása szerint: „a szabadság – és pedig mint szabadság – maga elé tartja a kedvéértet. A kedvéértnek a transzcendáló maga-elé-tartásában (*Sichentgegenhalten*) történik meg az emberben rejlő jelenvalólét, s az ember így tud egzisztenciájának lényegében önmagára kötelezett, azaz szabad önmaga lenni. Ebben azonban a szabadság egyszersmind akként is lelepleződik, ami általában a kötést és a kötelezettséget lehetővé teszi. *Csakis a szabadság képes a jelevalólét számára hagyni, hogy valamely világ működjék (walten) és világozzék (welten)*. A világ sohasem van: a világ *világzik*”¹⁷. Az ember tehát mint egzisztáló transzcendencia azáltal hozhat létre maga és a világ között saját maga által tudatosan kialakított, a világot lenni-hagyó viszonyt, mert a transzcendenciája, azaz a szabadság lételeménye révén képes a létezőhöz igazodni, viszonyulása nyitott. A nyitottság és az igazodás képessége új kérdésfelvetést tesz lehetővé, amennyiben ez a szabadság hordozza az ember számára az igazságra való képességet, vagyis a viszonyulás helyességének lehetőségét. Ezt az új kérdésfelvetést Heidegger *Az igazság lényegéről* című írásában fogalmazza meg, és

¹⁵ Heidegger i.m. 282

¹⁶ Heidegger, Martin: *Az alap lényegéről*. Fordította Ábrahám Zoltán, In. Heidegger, Martin: *Rejtektutak*, Osiris Kiadó, Budapest, 2003. 162.

¹⁷ i.m. 161-162. o.

tartalma abban a tömör kijelentésben foglalható össze, hogy *az igazság lényege a szabadság*.

Az igazság lényegeként felfogott szabadság a szabadság új aspektusát mutatja, mégpedig nemcsak az ember arra való képességét, hogy szabaddá váljon lehetőségek közötti választásra, hanem ezen belül azt is, hogy szabaddá váljon egy megnyilvánuló iránt és ahhoz a lenni-hagyás (felfedettségre való ráhagyatkozás) és az előállító hasonulás módján viszonyuljon. A megnyilvánulás, amit a szabadság lenni hagy, részben egyfajta utasítás, megkötő irányultság eredményeként is elgondolható. Heidegger itt a kérdés a maga teljes általánosságában érdeklí: „Hogyan történhet egyáltalában olyasmi, mint egy előírt irányultság teljesítése, és az egyezésbe való beillesztés?” Válasza, pedig újabb adalékokkal világítja meg mind a jelenvalólét szabadságának, mind az igazság és a szabadság összefüggésének, mind pedig a szabadságnak, mint szabaddá válásnak és (helyes) megkötöttségnek a problematikáját: „A megkötő megnyilvánulásra való szabaddá válás csak mint valamely nyílt megnyilvánulóhoz viszonyuló *szabadlét* lehetséges. Az ilyen szabadlét a szabadság idáig fel nem fogott lényegére mutat. A viszonyulás nyitottsága mint a helyesség belső lehetővé válása a szabadságon alapul. Az igazság lényege, a kijelentés helyességeként értve, a szabadság.”¹⁸ Konkrétan a létezőt mivoltában lenni-hagyó attitűd, a nyílra és annak nyitottságára történő ráhagyatkozást jelent, ami egyrészt magában foglalja „a létező elől való visszalépést”, másrészt pedig mivoltának és megnyilvánulásának az előállító hasonulás „zsinórmértékévé” tételét feltételezi. A szabadságnak és az igazságnak itt jelzett benső összefüggése hangsúlyos szerepet kap a *Platón tanítása az igazságról* című tanulmányban, amely egyszerre mutat rá az igazság és szabadság kapcsolata mellett a *paideia* szerepére az igazsághoz fűződő viszony kialakításában és az igazságnak elrejtetlenségként (*aletheia*) értelmezésétől az igazságnak a „nézés/tekintés helyessége”-ként (*ortotesz*) értelmezése irányába tett fordulatra.

Témánk, a szabadságnak eloldozottság és helyes kötődés összefüggésében való elgondolása szempontjából itt a szóbanforgó műnek csupán egyes aspektusait vizsgáljuk, azon belül is a platóni barlang fizikai és szellemi kötelekeiből való szabadulás fokozatainak értelmezésére összpontosítunk.

Platón *Állam* című művének „barlanghasonlata” Heidegger értelmezésében az igazság lényegéről és a legelrejtettlenebb felé fordulás, a *paideia* (megfordulás, képzés) szerepéről szól. Az így elképzelt történet „négy különböző tartózkodás egymásutánjára” tagolható, amelyek „egy sajátos föl- és

¹⁸ Heidegger, Martin: *Az igazság lényegéről*. In. Heidegger, Martin: „... Költőien lakozik az ember...” Válogatott írások. In. Athenaeum-könyvek. Budapest-Szeged, T-Twins Kiadó-Pompeji, 1994. 44.

levezetés” egymást követő szakaszai. A tartózkodások különbsége és az átmenetek fokozatai a mindenkor éppen mértékadó elrejtetlen különbözőségén, az „igazságnak” mindenkor éppen uralkodó módján alapulnak. Az első fokozaton az emberek megbilincselve élnek a barlangban, s így egyaránt foglyai a helyzetüket meghatározó fizikai kényszerűségnek és ebből fakadó szemléletüknek. A második fokozatban a bilincsek levétele után a foglyok részben szabadok, bár továbbra is be vannak zárva a barlangba és látásmódjuk megszokásaiba. Megnyílik ugyan a lehetőség arra, hogy magukat a korábban mögöttük hordozott dolgokat is láthassák, ámde mégis feltehető róluk, hogy a korábban látottat (azaz az árnyékot) fogják elrejtetlenebbnek tartani az újabban megmutatott dolgoknál. „A bilincsek levétele – írja Heidegger – ugyan megszabadulást hoz, de a szabadon engedés még nem azonos a valódi szabadsággal.” A harmadik fokozaton az emberek a barlangon kívülre kerülnek, ahol már nem csak a tűz mesterséges fényénél szemlélődhetnek, hanem magukat a dolgokat láthatják a Nap fényében („úgy, ahogy meggyőzően és kötelező érvénnyel kinéznek”). Az ideák fényében megjelenő dolgok elrejtetlensége és hozzáférhetősége mellett itt (484 c, 5 sk) legalább ilyen jelentőségű „a legelrejtetlenebb-re való odatekintés” lehetősége, ugyanis csakis a legelrejtetlenebbnek és szerepének a felismerésével válik teljessé a barlangon kívüli szabaddá válás¹⁹. Az igazi képzés lényege nemcsak abban áll, hogy szabaddá tesz, azaz eloldoz a látszatok kötöttségétől, hanem abban is, hogy ehelyett helyes kötődést alakít ki, az embert „szilárdra teszi a lényeg megpillantásának tiszta állhatatosságára.”, még világosabban kifejezve „megragadja és átváltoztatja az egész lelket, amennyiben az embert a maga lényegi helyére juttatja és ebbe beleszoktatja.” Mindez azonban még nem jelenti a teljes megszabadulás végső stádiumát, ugyanis az magában foglalja a képzetlenség folytonos legyőzésének szükségességét is. Ezért Heidegger szerint Platón számára elengedhetetlenül szükségesnek mutatkozott egy negyedik szakasz beiktatása is, amelyben a szabaddá vált ember visszaereszkedik a barlangba, ott még fogva tartott társaihoz, hogy „elfordítsa őket attól, amit ők elrejtetlenként szemlélnek, és a legelrejtetlenebb elé ...vezesse őket.” Ez a barlangba való visszaereszkedés, valamint a szabadító és a megszabadításnak ellenszegülő foglyok között a barlangon belül dúló harc teszi csak teljessé a képet.

A megszabadult, de a szabadság feltételeit embertársai körében újra és újra kiküzdő, azaz a szabadságot közösségképző mivoltában is értelmező gondolkodás már túlmutat Heidegger szabadságértelmezésén és filozófiáján. Ezt a mai önértelmezésünk szempontjából különösen érdekes újabb vonatkozást az egykori Heidegger-tanítvány, Hannah Arendt hozza felszínre.

¹⁹ Heidegger, Martin: *Platón tanítása az igazságról*. In. Heidegger, Martin: *Rejtektutak*. Osiris Kiadó, Budapest, 2003. 210.

4. ARENDT: A KÖZÖS VILÁG LÉLTREHOZÁSÁT BIZTOSÍTÓ CSELEKVÉS LEHETŐSÉGE

Ha áttekintjük a platóni szabadságfelfogásról és annak 20. századi hatás-történetéről eddig megvizsgált kérdéseket, megállapítható, hogy mind Scheler, mind pedig Heidegger esetében főként a platóni gondolkodás formái, módszertani, strukturális elemei kerültek előtérbe. A szerzőket nem annyira az érdekelte, hogy Platón hogyan vélekedett a szabadságról, mint az emberi lét sokoldalú, meghatározó jellegzetességéről, hanem a platóni filozófia általános kérdésfelvetésének elemzésével támpontokat kerestek saját filozófiával és filozofikus életvezetéssel kapcsolatos elképzeléseik alátámasztása és az eltérő kortárs tendenciák kritikája számára. Ily módon némiképpen furcsának tűnhet, hogy a szabadság olyan általánosan vizsgált kérdésköréit, mint a szabadság gazdasági, társadalmi és politikai feltételrendszere, mindezidáig nem is érintettük. Hannah Arendt éppen ez utóbbi területek, átfogóbban „a tevékeny élet” összefüggésében tárgyalja a szabadságot, úgy, hogy kérdésfelvetését maga is a klasszikus antik előzmények, főképpen Platón és Arisztotelész filozófiájának újragondolásából bontja ki.

Arendt a *The Human Condition* (Az emberi létállapot) című munkájában a „tevékeny élet” terminussal három alapvető emberi tevékenységi kört jelöl: a *munkát*, az *előállítást* és a *cselekvést*, amelyek az ember világi életében az élet, a világhoz tartozás és az emberi sokféleség alapjait biztosítják. Mindhárom tevékenység az emberi lét legáltalánosabb feltételeihez kötődik: a születéshez (születettséghez) és a halálhoz (halandósághoz)²⁰. Mindazonáltal, ha szabadsághoz fűződő viszonyuk szempontjából tekintjük őket, e három alapvető emberi tevékenység státusa igen eltérő. E tekintetben Arendt meghatározó jelentőségűeknek tekinti azokat a megkülönböztetéseket, amelyek a klasszikus görög filozófiában elhatárolták egymástól a szabad és nem-szabad emberi létmódokat, valamint a magán- és a közélet szféráját. Az említett megkülönböztetés egyrészt Arisztotelésznek a szabad ember által választható életformák (*bioi*) elkülönítésében, másrészt pedig Platónnak az „emberi dolgok területe” (*ta ton anthropon pragmata*) körülhatárolásában alkalmazott szempontjait vette figyelembe. Mind Platón, mind pedig Arisztotelész a szabad emberek által választható életformák közül kizárják azokat, amelyek csak a szükséges és hasznos dolgok előállítására korlátozódnak vagy, ami akkoriban többnyire ugyanezt jelentette, amelyek az élet magánszférájához kötötték az embert. Így Arisztotelésznél a szabad emberhez méltónak csak az érzéki élvezeteknek, a közügyeknek illetve az örök dolgok kutatásának és

²⁰ Arendt, Hannah: *Conditia umana* [*The Human Condition*], Idea Design & Print – Casa Cărții de Știință, Cluj, 2007. 14.

szemléletének szentelt élet maradt, míg Platónnál az otthon (*oikia*) és a család természetes társulásával szemben kitérített *bios politikos* csupán kétféle tevékenységet foglalt magában: a cselekvést (*praxis*) és a beszédet (*lexis*). Ahogy a szabad emberhez méltó életformák mindenikét Arisztotelész a „széppel való törődés” egy-egy sajátos eseteként értelmezi, ugyanúgy a polis közös (*koinon*) szférája Platónnál az igények és szükségletek kényszerének alárendelt magán (*idion*) szférájával szemben a szabadság szféráját képezte.

Az említett gondolatok alapján felépülő szabadságfelfogás kérelhetetlenül megvonja a szabad élet objektív lehetőségének a határait, és így elkülöníti egymástól a szabadságra képes és szabadságra nem képes életformákat. Az elkülönítés kritériumait megvizsgálva, azt találjuk, hogy a *munka* és a *létrehozás* létformájában az emberek éppen azért nem lehetnek szabadok, mert a kifejezés korábban használt értelmében nem lehetnek képesek a létfeltételeiktől való „eloldozódásra”, és tevékenységüket egymástól elszigetelten, a nyilvános, közös világból kiszakadva végzik. Az egyik esetben a *dolgozó lényt* (*animal laborans*) kizárólag testének szükségletei irányítják, anélkül hogy életének cél–eszköz viszonylatai világosan elkülönülnének számára, s ezért munkája és mindaz a „fáradtság és baj” ami vele jár, csak halálával ér véget²¹. Nem véletlen, hogy Arendt külön kiemeli Platón gondolatát, miszerint „a dolgozók és rabszolgák nem csupán a kényszernek” vannak alávetve, és ezért képtelenek a szabadságra, hanem egyszersmind képtelenek a bennük lévő „állati” rész megfékezésére is”²². A másik említett esetben a *homo faber* olyan mértékben instrumentalizált (eszkőorientált) gondolkodású, hogy számára minden dolog elveszíti önértékét és függetlenségét, és eszközzé fokozódik le, azaz pusztán hasznossági terminusokban értelmezett. Mindezekkel szemben a *cselekvés* az egyetlen olyan tevékenység (célkítkezés és megvalósítás), amely a beszéd révén más emberek társaságában, cselekvéseik és szavaik „hálózatában” és éppen az emberek különbözőségét kifejezve, azaz mindannyiuk számára értelmes világot megalapozó módon megy végbe. Az így kialakított közös világ olyan tér, amely megerősíti a világ valóságosságát és a pusztán társadalmi adottságokon túlemelkedve politikai viszonyokat, politikai intézményeket hoz létre, s ezért csupán e szférán belül valósulhat meg az emberi szabadság.

Arendt „politikai” szabadságfelfogásában, amint az kiderült, a szabadság az emberek szuverén cselekvőképességének kifejeződése, amelynek azonban éppen közösségi fenntarthatósága érdekében szüksége van arra, hogy biztosítsák a megtörténtek visszafordíthatatlanságával és a jövő bizonytalanságával szemben. A szabadságnak tehát az említett függetlenség, a szuverén cselekvőképesség és a jelentések közös világa mellett elengedhetelen kiegészítő

²¹ i.m. 84.

²² i.m. 100.

feltételként szüksége van két alapvető emberi képességre: a *megbocsajtás* valamint az *ígérettétel* (és ígélet-megtartás) képességére. E két képességnek nem csak a közös világ fenntartása, hanem az egyén számára is döntő fontosságú. Az egyik megvéd (eloldoz) cselekedeteink következményeitől, míg a másik lehetővé teszi a helyes kötődést, önazonosságunk megőrzését²³. A korábban tárgyalt szabadság-értelmezésektől eltérően, amelyek az egyén szabadságát és ennek megfelelően felelősségét is saját világos belátására és gondolkodásának helyességére alapozták, a szabadságot támogató alapvető képességek Arendtnél a pluralításban való együttélés tényére alapozottak. Az életszükséletek kényszerétől és a rövidtávú hasznosság szempontok öncélúságától szabadulni képes (szabad) ember a *visszafordíthatatlannal* és az *előreláthatatlannal* sem mindentudást, sem pedig mindenhatóságot nem képes szembeállítani, csupán a megbocsajtás és az ígérettétel erkölcsi, közösségi intézményeit. A helyes kötődés, tehát ebben az összefüggésben az így adódó közösségi, erkölcsi intézményekre való ráhagyatkozást, illetve a köteleiknek megfelelő állhatatosságot jelentik. Mindkettőre csak szabad ember képes, és mindkettő a közösen birtokolható szabadság záloga.

IRODALOM

- Arendt, Hannah: *Conditia umana*, Idea Design & Print – Casa Cărții de Știință, Cluj, 2007.
- Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1989.
- Heidegger, Martin: „...Költőien lakozik az ember...” Válogatott írások.
In. Athenaeum-könyvek. Budapest-Szeged, T-Twins Kiadó-Pompeji, 1994.
- Heidegger, Martin: *Rejtektutak*. Osiris Kiadó, Budapest, 2003.
- Paxson, Thomas D. Jr.: *Freedom and Happiness in Freedom and Happiness in Plato*, SIUE, Edwardsville, ASIA International Forum, 2006/3
- http://www.siue.edu/EASTASIA/Paxson_0603.htm
- Scheler, Max: *A filozófia lényegéről*. Szent István Társulat, Budapest, 2008.
- Schwendtner Tibor: *Husserl és Heidegger*. Egy filozófiai összecsapás analízise. L'Harmattan, Budapest, 2008.

²³ i.m. 195.

***„Az államban a szabadság csak abban
állhat, hogy az ember megtehesse azt,
amit akarnia kell, s ne lehessen arra
kényszeríteni, hogy olyat tegyen, amit nem
szabad akarnia ... A szabadság az a jog, hogy
mindenki megteheti azt, amit a törvények
megengednek ”***

JÓRA ÉS ROSSZRA VALÓ SZABADSÁG – A DULAKODÁS SZABADSÁGA

FEHÉR M. ISTVÁN

Több, mint negyedszázaddal ezelőtt tanulmányt tettem közzé a *Magyar Filozófiai Szemlé*ben „Rendszer szabadság, intellektuális szemlélet. Kant és a német idealizmus néhány alapproblémája” címmel.¹ Jelen dolgozatban – mely a konferencián elhangzott előadás átdolgozott, bővített változata – először e cikk főbb gondolatait próbálom összegezni, majd második lépésben kiemelek belőle, s némileg bővebben igyekszem kibontani egy olyan kérdéskört – a jóra és rosszra való szabadság fogalmát –, melyről ott csak néhány rövid utalás erejéig esett szó. Utolsó lépésben egy kanti gondolat rövid felidézésével és a német idealizmus gondolatvilágába való rövid beágyazásával kiszélesítem az elemzés horizontját, s a mondottakat némileg szélesebb összefüggésbe igyekszem állítani.

I.

Említett írásom a német idealizmus Kanttól Hegelig ívelő fejlődésvonalát törekedett Schelling szabadságtanulmányának heideggeri értelmezésére támaszkodva – s ezen értelmezést egyes pontokon némileg továbbgondolva – a címben említett három alapfogalom tükrében megvilágítani. A marxizmus akkoriban uralkodó légkörében, melyben Kant és a német idealizmus hegelianus szemléletű értelmezése számított elfogadottnak, meglehetősen szokatlan volt ez a megközelítés: az elterjedt nézet szerint – melyet nem csupán Marx, de mértékadó módon akkoriban elsősorban Lukács György művei képviseltek – az idealizmus fejlődése Kanttól Hegelig töretlenül felfelé (Marx felé) ívelő folyamat, s Marxot megelőzően Hegel a vitathatatlan csúcspont. A pozitivistaneokantiánus értelmezések ezzel szemben az egész idealizmust – főképp persze a hegeli filozófiát – hajlottak Kanthoz képest a tudományos filozófia fejlődésének útjáról való letérésként, elhajlásként, e fejlődésben bekövetkezett törésként, vagy egyenesen súlyos visszaesésként felfogni. Mindkét esetben az értelmezési perspektíva úgyszólván készen állott – még a filozófusok szövegeinek elemzése előtt. Amint egy helyen fogalmaztam: „A Kantra és a német idealizmusra vonatkozó bőséges interpretációs irodalomban valójában az apologetikus szempont van túlsúlyban; ami viszont hiányzik, illetve csak

¹ *Magyar Filozófiai Szemle* XXVI, 1982/3. 401–414. o.

ritkán található meg, az e korszak német filozófiájának olyan elmélyült vizsgálata, mely egy egységes fejlődésvonal felmutatásának szándékával – ám a hegeli filozófiatörténeti perspektíva minden előzetes elfogadása nélkül – az egyes filozófiai teljesítményeket egy közös, Kanthoz visszanyúló problematikába tudná bekapcsolni.”²

Ezen háttér előtt egyfajta *tertium datur*ként körvonalazódott Heidegger Schelling-értelmezésének előtérbe állítása; olyan értelmezésként, mint ami elkerüli a vagy Kant vagy Hegel melletti *a priori* állásfoglalás kényszerét – még a szövegolvasást megelőző előzetes döntést vagy elköteleződést –, nem utolsósorban pedig – ezzel szoros összefüggésben – szerencsés egyensúlyt tart egyfelől a szövegközeli elemzés, másfelől a nagyobb vonulatokat szem előtt tartó átfogó pillantás között – egyensúlyt a filozófusok önállóságának, önálló arculatának megőrzésére irányuló erőfeszítés és az idealisták műveiben kifejezésre jutó közös problematika vagy valamilyen fejlődésvonal felmutatására irányuló kettős törekvés között. Ez a formális vonás volt vonzó Heidegger értelmezésében: egyfelől az aprólékos szövegelemzés (a schellingi tanulmány első mondatát Heidegger hét oldal, a másodikat és a harmadikat harminchat oldal terjedelemben kommentálja³), másfelől ennek összekapcsolása az átfogó pillantással, nem utolsósorban a nagyobb vonulatok s maga a schellingi tanulmány jelenkorra vonatkoztatott láttatásával. E vonás az, ami véleményem szerint értelmezését a mai napig egyedülállóvá teszi: filozófia és filozófiatörténet szintézisét, hermeneutikai egységét találjuk benne.

Ha a heideggeri értelmezés Schelling 1809-es szabadságtanulmányában rögzíti a német idealizmus csúcspontját, akkor nyomban helyénvaló pontosítanunk: a csúcspont egészen más értelemben szerepel itt, mint Hegel esetében. Hegelnél az abszolút idealista rendszer a tudás egészét birtokba veszi – az idealista rendszer nagyszabású kidolgozásáról, a szellemnek az enciklopédikus rendszer abszolút tudásában való szétterüléséről, az idealizmus egyfajta teljeseződéséről van szó. Schellingnél ezzel szemben sokkal inkább egy dilemmáról, egy mind ez idáig lappangó nehézségnek a felszínre töréséről és kifejezett megfogalmazódásáról: az idealista princípiumnak – nem annyira teljeseződéséről, szárba szökkenéséről, pregnáns értelemben vett virágba borulásáról, sokkal inkább – megkérdőjeleződéséről, zátonyra futásáról és válságba jutásáról. Olyan válságba, melyből Heidegger kifejezett beismerése szerint

² Id. tanulmány, 403. o.

³ Lásd M. Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), sajtó alá rendezte H. Feick, Tübingen, Niemeyer, 1971. 17–23., 24–59. o. = Heidegger: *Gesamtausgabe*, Frankfurt/Main: Klostermann, 1975-től (a továbbiakban: GA) 42. köt., 21–33., 34–83. o.; magyarul lásd Heidegger: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről*, (1809), Fordította Boros Gábor, Budapest: T-Twins, 1993. 39–48., 49–106. o.

a mai napig nem látni kiutat.⁴ Ez a történet nem vezet semmiféle szilárd, kézzel fogható eredményhez: a történet – hogy úgy mondjam – nem zárul „happy end”-del. Az idealizmus alapjainak elmélyítésére, megszilárdítására irányuló törekvésben a csúcspont Schellingnél az alapoknak épp a megrendítéséhez, végleges aláásásához vezet. (A „szárba szökkenés” és a „virágba borulás” biologisztikus metaforikájához hasonlóan azt mondhatnánk: olyan nehézségről, olyan dilemmáról van szó, amely mint valami lappangó vírus vagy kórokozó tör ki és hatalmasodik el az egész szervezetben.)

Az alapvető dilemma „rendszer” és „szabadság” összeegyeztethetőségének kérdése körül forog. Az előbbi fogalommal kapcsolatban szem előtt tartandó Heideggernek – nem csupán a Schelling-értelmezésben, de több alkalommal másutt is hangsúllyal kifejtett – ama tézise, mely szerint nem fogalmaznánk helyesen, ha azt mondanánk: a filozófia középkori rendszereit fölváltják az újkori rendszerek. A helyzet sokkal inkább úgy áll, hogy – az ember reneszánszban illetve újkor elején a léthez való viszonyában bekövetkezett radikális változását követően és annak következményeként – az újkorban születik meg egyáltalán a filozófiai rendszer eszméjének és ezen eszme megvalósításának a gondolata.⁵ Az újkor filozófiai rendszerkísérletei és -tervezetei – s elsősorban a német idealizmus – mélyén lappangó szabadságfogalom másfelől a heideggeri értelmezés szerint maga is a sajátos értelemben vett és a filozófia történetében – mindenekelőtt Kant nyomán és az ő kezdeményezéseiből kiindulva – csak most először körvonalazódó „rendszer” irányába mutat. E szabadságfogalom elmélyítési kísérlete Schellingnél viszont épp a rendszert, mint idealista rendszert ássa alá, s bizonyul vele végső fokon összeegyeztethetetlennek. A filozófia a német idealizmus benső törekvése szerint rendszer – ami nem rendszer, az Hegel szemében egyszerűen nem filozófia⁶

⁴ Aki erre képes volna, az a filozófiatörténet új korszakát nyitná meg. Lásd Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 4. o. = GA 42, 5. o.; magyar ford. 17. sk. o.

⁵ Heidegger GA 5, 100. sk., o. Vö. uo., 221. o.; GA 29/30, 431. skk. o.; GA 42, 38. skk. o., különösen 47. sk. o. (= Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 27. skk., 32. sk. o. magyar ford. 54. skk., 63. sk. o.); GA 67, 159. sk. o.

⁶ Heidegger értelmezését kiegészítve hozzátehetjük: ez a belátás éppen Hegel Schelling-kritikájában jut világosan kifejezésre. Mint filozófiatörténeti előadásaiiban Hegel kifejti: „Filozófiai fejlődésének útját Schelling a közönség előtt tette meg. Filozófiai írásainak sora egyttal saját filozófiai fejlődésének története [...]. [E sor] nem a filozófia kidolgozott részterületeinek sorozatát tartalmazza a maguk egymásutánjában, hanem saját fejlődési fokainak sorozatát. Ha egy végső írásra kérdeznék, amelyben filozófiája leghatározottabb kidolgozása található, úgy egyetlen ilyen sem lehet megnevezni. [...] Későbbi műveiben minden írásban mindig újból előről kezdte (sohasem állított fel teljesen kidolgozott egészet) [...]. Ezért aztán nem is taná-

–, ám a filozófia egyszersmind idealizmus is, mivel a szabadság elvére (az énre, az „én gondolkodom”-ra s ennek az „én cselekszem”-ben való konkrétizálására, az én öntevékenységre, önmagának való törvényhozására, szabadságára) épül. A rendszer irányában tájékozódó filozófia nem más tehát, mint a „szabadság idealizmusa”,⁷ avagy a „szabadság rendszere”.⁸ Ám lehetséges-e ilyen és hogyan? – Heidegger interpretációs optikájában a német idealizmus filozófiai rendszerei fundamentumának újraalapozási kísérletében Schelling

csos annak részletezésébe bocsátkozni, amit schellingi filozófiának neveznek [...]. Mert ez a filozófia még *nem szervesen tagolt tudományos egész* [...]. Ez a filozófia még fejlődőben van, még nem eredményezett *érett gyümölcsöt* [...]”. (G.W.F. Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*. Fordította Szemere Samu, III. kötet, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1977. 456–458. o. [kiemelések F.M.I.]; vö. még uo., 479. o.; lásd G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III. Hegel: *Werke in zwanzig Bänden*, Theorie Werkausgabe, Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt am Main, 1970. Bd. 20, 421–423. o.: „Schelling hat seine philosophische Ausbildung vor dem Publikum gemacht. Die Reihe seiner philosophischen Schriften ist zugleich Geschichte seiner philosophischen Bildung [...] sie enthält nicht eine Folge der ausgearbeiteten Teile der Philosophie nacheinander, sondern eine Folge seiner Bildungsstufen. Wenn nach einer letzten Schrift gefragt wird, worin seine Philosophie am bestimmtesten durchgeführt darstellte, so kann man keine solche nennen. [...] In späteren Darstellungen fing er in jeder Schrift nur immer wieder von vorne an (stellte nie ein vollendet durchgeführtes Ganzes auf), weil man sieht, daß das Vorhergehende ihm nicht Genüge getan; und so hat er sich in verschiedenen Formen und Terminologien herumgeworfen. [...] Es ist daher auch nicht tunlich, da in ein Detail eingegangen werde über das, was Schellingsche *Philosophie* genannt wird, wenn es auch die Zeit erlaubte. Denn sie ist noch nicht ein in seine Glieder organisiertes Ganzes, sondern besteht mehr in einigen allgemeinen Momenten, die allein das sich gleich Bleibende sind. Diese Philosophie ist noch in der Arbeit ihrer Evolution begriffen, noch nicht zur reifen Frucht gezeitigt.”) – A lényeges nem csupán a Schelling-kritika, hanem egyszersmind az, hogy Hegel itt saját nézetét mutatja be arról, szerinte milyennek kell lennie egy filozófiának. A vázolt elvárás szerint első és alapvető követelmény a véglegesség, a lezárt rendszer, a kidolgozott egész – egy fejlődő, alakuló filozófia nem filozófia. Hegelnek saját filozófiai preferenciái fogalmazódnak meg itt, ezek pedig nem teszik lehetővé, hogy érzéke legyen egy alakuló filozófiában rejlő értékek iránt. Számára egy alakulóban levő filozófia – egy filozófia, mely állandóan újra előlről kezd – nem egyéb, mint tökéletlen filozófia – sőt szigorúan szólva egyáltalán nem is filozófia. Hegel számára azért „nem is tanácsos annak részletezésébe bocsátkozni, amit schellingi filozófiának neveznek”, mert hiszen ilyen nincs is (nincs tudniillik saját preontológiai filozófia-értése értelmében, mely szerint valami akkor újra előlről kezd, ha lezárt, kidolgozott egész). Hegel elmarasztaló ítélete korántsem szubjektív és önkényes – teljességgel száraz és tárgyi, mérceként saját filozófia-felfogása áll mögötte.

⁷ Ld. Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 111. sk., 119. o. = GA 42, 160., 171. o.; magyar ford. 196. skk., 210. o.

⁸ Ld. Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 114. sk. o. = GA 42, 163. skk. o.; magyar ford. 201. skk. o.

egy olyan pontig nyomul előre, mely az idealizmust nem csupán kilendíti odáig elfoglalt helyéből: az új fundamentumnak az idealizmus szellemében történő rendszerré formálása végső fokon kivitelezhetetlen feladatnak bizonyul. Rendszer és szabadság összeütközésén őrlődik föl a német idealizmus.

Negyedszázaddal ezelőtti írásomban ilyen és ehhez hasonló – átfogó – kérdésekre, az újkori filozófia és a német idealizmus fejlődéstörténetének heideggeri értelmezése körül körvonalazódó és belőle kiinduló kérdésekre összpontosítottam a figyelmet. Ebben a kontextusban kisebb hangsúlyt kapott (nagyobbat nem is igen kaphatott) a schellingi szabadságfogalomnak – s e szabadságfogalom heideggeri elemzésének – önálló taglalása. Ez utóbbi úgyszólván csak mellékesen, jelzésszerűen jelent meg, épp csak abban a mértékben, melyben a filozófiatörténeti fejlődésvonalra összpontosító elemzés kerete megkívánta – semmiképpen sem részesült önálló tematizálásban. Tanulmányom ama mondatához kapcsolódva, mely szerint „Szinte anélkül, hogy észrevenné, vagy hogy ennek teljes horderejét föl tudná mérni, [Schelling] eljut rendszer és szabadság benső kibékíthetlenségének nyílt kimondásához [...]”, ehhez a szövegben elhangzó összegző állításhoz kiegészítés- illetve magyarázat-képpen, egy jegyzetben a következő rövid, pontosító megjegyzéseket fűztem: „A fentiekhez hozzá kell még tennünk, hogy szabadság és rendszer összefüggését a vizsgálódás középpontjába állítván, Schelling ugyanakkor elégtelennek, illetve homályosnak találja az újkor filozófiai rendszerei – s első-sorban a német idealizmus – mélyén lappangó szabadságfogalmat. Heidegger ennek kapcsán a Descartes-tól Kantig és Fichtéig terjedő korszakban több szabadságfogalmat rekonstruál. Ezek legmagasabbika, mely egyúttal az összes többit magában tartalmazza, az önmeghatározásként, öntevékenységeként, az önnön lényeg kibontakoztatásaként értett szabadság fogalma. Schelling ez utóbbit azonban pusztán *formálisnak* ítéli, mely *eltekintvén* az emberi szabadságtapasztalat egy bizonyos rétegétől, véleménye szerint nem eredményez *teljes* rendszert; a szabadságot így, egy további lépésben, *jóra és rosszra való szabadságként* határozza meg. Pontosabban szólva tehát, az *ily módon* elmélyített szabadságnak a lét egészébe való beillesztési kísérlete lesz az, amely fölrobbantja a rendszert.”⁹

A következőkben e jegyzet szűkszavú utalásait próbálom kicsit részletesebben kibontani. A schellingi szabadságtanulmányunk s utóbbi heideggeri értelmezésének köréből – a címnek megfelelően – kiemelem a jóra és rosszra való szabadság fogalmát, s a rendszerproblémával és az újkori filozófia illetve a német idealizmus fejlődéstörténetével való összefüggésének szempontját – ami a korábbi írásban az előtérben állott – jelen kontextusban a háttérbe szorítva, e fogalmat igyekszem némileg önállóan körbejárni illetve közelebb-

⁹ Id. tanulmány, 409. o., 20. jegyzet.

ről szemügyre venni. A párhuzamba állítás és az összevetés háttérét és ellentétes pólusát a Schelling által formálisnak vagy általánosnak nevezett (idealista) szabadságfogalom alkotja. Ezzel szembeállítva körvonalazza ugyanis Schelling azt, amit a szabadság „valóságos és eleven” [reale und lebendige] fogalmának nevez: a jóra és rosszra való szabadságot.¹⁰

II.

A szabadság Schelling által formálisnak nevezett fogalma – Isaiah Berlin *Two Concepts of Liberty* (1958) című tanulmánya nyomán elterjedt XX. századi terminológiával elve – egyfajta negatív szabadság, szabadság valamitől, *freedom from*, „től-, -től szabadság”. A jóra és rosszra való szabadság ezzel szemben – mint *Freiheit zu* – már eleve *freedom to*, vagyis egyfajta „ra-, re szabadság”.¹¹ A szabadság az előbbi értelemben kényszernek, korlátoknak vagy akadályoknak a távollétét, hiányát jelenti – *tőlük* való szabadság. A szabadság ezen értelmét a magyar nyelvben (melynek spekulatív mélységeit

¹⁰ „Az idealizmus ugyanis a szabadságnak csupán a legáltalánosabb, másrészt pusztán a formális fogalmát nyújtja. Ám valóságos és eleven fogalma abban áll, hogy a szabadság jóra és rosszra való képesség” (F. J. W. Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyokról*, Fordította Zoltai Dénes és Jaksa Margit, Budapest, T-Twins, 1992. 51. o.; lásd F. J. W. Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Schellings *Sämtliche Werke*, sajtó alá rendezte K.F.A. Schelling, Stuttgart und Augsburg: J. G. Cotta, 1856–61 [a továbbiakban: SW], Bd. VII, 352. o.: „Der Idealismus gibt nämlich einerseits nur den allgemeinsten, andererseits den bloß formellen Begriff der Freiheit. Der reale und lebendige Begriff aber ist, daß sie ein Vermögen des Guten und des Bösen sey.” Schelling a „Vermögen des Guten und des Bösen” ill. a „Vermögen zum Guten und zum Bösen” (pl. SW VII, 354. o.) kifejezéseket használja; a „Freiheit zum Guten und zum Bösen” Heidegger szóhasználatát tükrözi (ld. Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 116 skk. o., magyar ford. 205. skk. o. [GA 42-ben maga a fejezetcím ugyan másként hangzik, a szövegben azonban megtalálható a „Freiheit zum Guten und zum Bösen”, ld. 168. o.]).

¹¹ A *freedom from*, *freedom to* fogalmaival kapcsolatban lásd Isaiah Berlin: *Two Concepts of Liberty*, Oxford, Clarendon Press, 1958. 16. o. E fogalompár számunkra a schellingi szabadságtanulmány értelmezésekor részben hasznosnak bizonyulhat, tartalmilag azonban nem fedi le teljes egészében a schellingi megkülönböztetést, és a tematizálás egészen más szintjén mozog: a „től-, -től” és a „ra-, re” értelme a két esetben más és más. Amit Berlin negatív szabadságnak (*freedom from*) nevez, az ugyan alighanem teljes egészében beletartozik a Schelling által formálisnak nevezett szabadság fogalmának körébe, ám ide sorolható egyszersmind annak a jó része is, amit Berlin pozitív szabadságként (*freedom to*) jelöl meg, míg a jóra és rosszra való szabadság schellingi fogalmának, ha jól látom, nincs Berlinnél megfelelője. A pozitív szabadság (*freedom to*) éppannyira lehet Schellingnél jóra, mint rosszra való szabadság, ám nem lehet jóra és rosszra való szabadság.

korántsem kell lebecsülni) plasztikusan világítják meg a „szabadságra menni”, „szabadságon lenni” kifejezések (az idegen nyelvű kifejezésekben – pl. „Urlaub”, „holiday”, „vacation” – nem érződik e jelleg). A szabadság a kényszer hiánya; itt ez annyit jelent: aki szabadságon van, az reggeltől estig azt csinál, amit akar, nincs kötött munkaideje, nem mások (mondjuk a főnöke) határozzák meg, mikor mit tegyen, maga osztja be az idejét, maga tervezi meg a napját stb. Hasonló konnotációja van a „szabadon engedni” kifejezésnek: amikor a rabot „szabadon engedik”, attól kezdve azt tesz, amit akar. Ha a kutyáról levesszük a pórázt, és „szabadon engedjük”, mozgásában immár nem gátoljuk; oda mehet, ahova akar.

A negatív szabadság perspektívájában a szabadság ellentéte a rabság vagy a szolgaság. Mondjuk így például azt (ugyancsak plasztikus nyelvi kifejezésekkel), hogy valaki az „érzékek rabja”, „szenvédélyei rabja”, „az ital rabja” (érdekes módon azt azonban nem, hogy a „szellem rabja”). Amennyiben a rabság egyszersmind szolgaság is, úgy szabadnak lenni ezzel szemben annyi, mint úrnak lenni, uralkodni (megint csak: az ösztönök, a szenvédélyek felett, nem pedig az ész, a szellem felett; az önuralom is ebben a jelentésben használatos: pl. „uralkodj az indulataidon!”). Aki szolgál, az nem rendelkezik önmagával (szabadon), más határozza meg, más rendelkezik felette. Az önrendelkezés, önmeghatározás, autonómia ezzel szemben a szabadság jellemzője. Az ember nincs másnak alávetve, önmagát határozza meg (vagy ami ezzel szinte egyjelentésű: önmagát szabadon határozza meg). Szabadon élni szerint annyi, mint kényszersztól, külső befolyásoktól mentesen élni.

Kant és a német idealizmus perspektívájában – az újkori filozófia dualisztikus szemléletmódjának, a *res extensa* és *res cogitans*, a természet és szellem között megvont éles különbségtévesztésnek az értelmében – a szabadság a szellemnek a sajátja, az utóbbi pedig a természeti, érzéki elemmel van szembeállítva. A szellem azonban egyszersmind az ember megkülönböztető jegye; az, ami az embert kiemeli a természetből, az állatok világából, s szembeállítja vele, vagy még inkább: fölébe emeli. Az ember olyan mértékben ember, vagy válik emberré, amilyen mértékben képes megvalósítani szellemi lényegét, azaz képes maga mögött hagyni állati mívoltát, pusztá partikularitását. „Az ember csak mint szellemi lény lesz valóságos” írja Hegel; akkor, „ha legyőzi természetiségét.”¹² A szellemi elem általános, a természeti-érzéki lét partikuláris, a szellemibe való (szabad) fölemelkedés ennek megfelelően egyfajta deperszonalizáció. A szellemi szférába való emelkedés közege és hordozója a *Bildung*, a művelődés-képzés (különösképpen a „tudomány” általi művelődés), a szellemibe emelkedő ember pedig ilyenformán egyszersmind a humá-

¹² G.W.F. Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Fordította Szemere Samu, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979. 650. o.

num birodalmába, az emberiség általános közegébe emelkedik: oda, ahol természeti-érzéki létéhez kötődő egyedisége megszűnik, természetadta-érzéki nivoltától megszabadul vagy alóla felszabadul. Ám az emberre egyedülálló módon az is jellemző, hogy lényegét minden egyéb lénytől eltérően nem kapja készen: sokkal inkább neki kell (szabadon) megvalósítania. Az állattól eltérően az ember nem kezdettől fogva az, ami. Az embernek önmagának kell – a maga munkájával – emberré tennie magát, az embrió csak magánvalósága szerint ember.¹³

Ha az ember rendeltetése a (partikuláris) természetiségből, érzékiségből az (általános) szellemibe való emelkedés, mely mint önképzés, művelődés egyúttal csupán saját önálló, szabad műveként, munkajaként valósulhat meg (már a munka is a – szabad – önlegyzés jellegét mutatja, nem véletlenül határozta meg Hegel a munkát „gátolt vágyként”¹⁴), akkor a rossz itt csak annyiban jelenhet meg, amennyiben e folyamat tökéletlenül, töredékesen, avagy csökkent mértékben, esetleg egyáltalán nem megy végbe. Mennyiségi különbségről van szó: a több helyett kevesebb áll, vagy éppenséggel semmi.

A formális szabadságfogalom a rosszat ilyenformán – ha egyáltalán – csak a negativitás, a hiány, a tökéletlenség formájában ismeri. A rossz innen szemlélve nem más, mint a jó hiánya vagy korlátozott mértékben való megvalósu-

¹³ „Ha *magában valóan* az embrió ember, úgy mégsem az az *önmaga számára*; önmaga számára csak művelt észként lesz az; olyan művelt észként, amely azzá *tette* magát, ami *magában valóan*.” (G.W.F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Fordította Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1961. 19. o.; lásd *Phänomenologie des Geistes*, Hegel: *Werke*, Theorie Werkausgabe, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1970, Bd. 3, 25 o.: „Wenn der Embryo wohl *an sich* Mensch ist, so ist er es aber nicht *für sich*; für sich ist er es nur als gebildete Vernunft, die sich zu dem *gemacht* hat, was sie *an sich* ist”.)

¹⁴ „A munka ellenben *gátolt vágy, feltartóztatott eltűnés, vagyis formálja* a dolgot.” (Hegel: *A szellem fenomenológiája*, id. kiadás, 106. o.; lásd *Phänomenologie des Geistes*, id. kiadás, 153. o.: „Die Arbeit hingegen ist *gehemmte* Begierde, *aufgehaltenes* Verschwinden, oder sie *bildet*”; ld. még uo. 45. ill. 65. o.: „a fogalom munkája” [„Arbeit des Begriffs”].) A munkának ezt az emberalakító–emberképző hegelianus–idealista felfogását átveszi azután Marx, s e felfogást minden kritikája ellenére Hegel érdemének tartja. „A nagyság a hegeli *‘Phänomenologie’-ban* [...] az”, írja egy nevezetes helyen, „hogy Hegel az ember önlétrehozását folyamatként fogja fel, [...], hogy tehát a *munka* lényegét felfogja és az [...] embert [...] *saját munkája* eredményeként ragadja meg”; Hegel, hangzik kicsit később még egyértelműbben, „a munkát az ember önlétrehozási aktusaként” fogja fel. (K. Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Budapest, Kossuth, 1962. 104., 113. o.; lásd K. Marx: *Ökonomisch-philosophisch Manuskripte aus dem Jahre 1844*, K. Marx – F. Engels: *Werke*. Ergänzungsband: *Schriften, Manuskripte, Briefe bis 1844*, Erster Teil, Berlin, Dietz Verlag, 1981, 574.: „[...] Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß faßt, [...], den [...] Menschen [...] als Resultat seiner eignen Arbeit begreift”; 584. o.: „Kurz, er faßt [...] die Arbeit als den Selbsterzeugungsakt des Menschen”.)

lása. A vásott kölyök például lusta, nem tanul, egész nap csak henyél, *enged* vágyainak és késztetéseinek, nem tudja *legyőzni* őket, nem tud *felülkerekedni* rajtuk; inkább elmegy focizni, mintsem kötelességszerűen megtanulná a holnapi leckét. Szereti az édességet, torkos is, nem tud *ellenállni* a csokoládének és betegre eszi magát. – *Legyőzni, felülkerekedni, ellenállni, uralni, uralkodni* (pl. érzelmeink vagy önmagunk felett, önuralmat gyakorolni) – megannyi pozitívum: a jónak, a szabadságnak a megnyilvánulása. *Engedni, behódolni* (lásd: „hódol a szenvedélyeinek”), *nem tanúsítani ellenállást, gyengének bizonyulni*: mind negatívum, a rossznak (értsd: a jó illetve a szabadság hiányának, távollétének) a jellemzője. A szellem ezekben az esetekben az anyagnak, a természeti, érzéki elemnek a *foglya*, pregnáns értelemben vett *rabja* marad.

Az emberi szabadságtapasztalatnak, illetve a rossz tapasztalatának egy bizonyos dimenzióját az eddigi összegzés bizonyára megfelelőképpen leírja, kimerítőnek azonban semmiképpen sem tekinthető. A rosszat ugyanis nem csupán negativitásként, hiányként tapasztaljuk – a jó hiányaként vagy csekélyebb mértékeként –: tapasztalhatjuk éppannyira egyfajta sajátos pozitivitásként is. A rossz nem csupán az állatvilágban, a természeti mivoltban való megmaradás lehet – nem feltétlenül valamilyen tett elmulasztása. Lehet maga is tett. S mint ilyen: szabad tett.¹⁵

A rossz cselekedet, a gonosz tett vagy – jogilag tekintve – a büntett mégsem írható le pusztán hiánnyal, mulasztással – mondjuk a kötelességmulasztás fogalmával. Vajon a bűnözőre lehet-e azt mondani: *gyengének bizonyult*? Avagy: mulasztást követett el, elmulasztott megtenni valamit, amit különben meg kellett volna tennie – holott éppen arról van szó, hogy megtett valamit, amit nem kellett volna megtennie? A büntető törvénykönyvek többsége a beszámíthatóság vagy felróhatóság elvén alapul; azon a feltevésen, hogy amit valaki tett, szabadon tette, ennél fogva felelőssé tehető, felelősségre vonható érte. Hogy amit tett, annak ő a szerzője, s nem olyan valamiről van szó, ami csupán megtörtént vele, amit passzívan elszenvedett.

Kanttól Hegelig a szabadság hallgatólagosan vagy kifejezetten – bár Kantnál nem teljesen egyértelműen, hiszen időskori gondolataiban megjelenik a „das radikale Böse”, „gyökeres rossz” fogalma¹⁶ – *jóra való szabadság*,

¹⁵ Mint Schelling írja: „az értelmi elv gyengesége vagy hatástalansága alapja lehet jó és erényes cselekedetek *hiányának*, de nem lehet alapja pozitív-rossz és az erénnyel ellentétes cselekedeteknek [...] ha az ésszerű elv semiképpen nem tudja legyőzni az érzékiséget, akkor itt pusztán gyengeség és fogyatékoság érvényesül, nem pedig rossz” (Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*. 71. o. = SW VII, 371. o.; kiemelés F.M.I.).

¹⁶ Lásd I. Kant: *A vallás a pusztán ész határain belül és más írások*. Fordította Vidrányi Katalin, Budapest, Gondolat, 1974. 144. skk. o.

s mint ilyen, feltétlen érték. Mihelyt a szabadság jóra és rosszra való szabadsággá tágul, elveszti egyértelműen pozitív jellegét, s kétértelműen csillámló fogalomká válik. A „szabadság idealizmusa” ezáltal kérdéssé válik, és válságba jut; vele együtt gyökértelessé válik a „rendszer” is, melynek kezdőpontját a természeti létből való kiemelkedés, végpontját a szellem természetből való eloldódásának, minden másletet, idegenszerűséget maga mögött hagyó függetlenné válásának, autonómiájának megvalósulása alkotta. „A szellem uralmát az érzékiség felett, az ész uralmát az ösztönök, vágyak és hajlamok fölött” Heidegger nem tulajdonképpen, inautentikus szabadságnak nevezi,¹⁷ s úgy véli, noha Kant átmenetet képez az inautentikustól az autentikus szabadságfogalom irányában (utóbbi az önnön lényeg akadálymentes kibontakoztatását jelenti¹⁸), végső elemzésben „a szabadság Kantnál is uralom az érzékiség felett”.¹⁹ És Schellingnél is az olvasható: formális fogalma „szerint a szabadság az intelligencia elvének az érzéki elv és a vágyak feletti pusztá uralmában áll”.²⁰

A formális szabadságfogalom szempontjából szabadság és jó növekedése és csökkenése egyenes arányban áll egymással: minél több szabadság, annál több jó, minél kevesebb szabadság, annál kevesebb jó. Mivel a szellem a természeti-vel szembeállított szabadság birodalmában honos, szabadság és jó növekedésével és csökkenésével egyenes arányban növekszik és csökken a szellem meghatá-

¹⁷ Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 101. o. = GA 42, 144. o.; magyar ford. 178. o. Lásd Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*, 71. o. = SW VII, 371. o.: „A platóni eszmék szerint a rossz egyedüli alapja az érzékiségben rejlik, vagy az állatiségben, vagy a földi elvben, amennyiben az éggel nem a poklot [...], hanem a földet állítják szembe. Ez az elképzelés annak a tanításnak a természetes következménye, mely szerint a szabadság az értelmi elvnek az érzéki kívánságok és hajlamok feletti pusztá uralmából áll és a jó a tiszta észből származik; eszerint érthető módon a rossz számára nem létezik szabadság [...]”.

¹⁸ Mint korábban szó esett róla, Heidegger a Descartes-tól Kantig és Fichtéig terjedő korszakban több szabadságfogalmat rekonstruál (összesen hetet). Jelen elemzés céljai szempontjából nem szükséges különbséget tennünk a Heidegger által negyediknek illetve ötödiknek rekonstruált szabadságfogalom között (az előbbi: szabadság, mint az érzékek fölötti uralom, melyet Heidegger inautentikus szabadságnak nevez; az utóbbi: szabadság, mint önmeghatározás, az önnön lényeg kibontakoztatása, s ez volna az autentikus szabadság), annál kevésbé, mivel – mint Heidegger hangsúlyozza – az ötödik az előző négyet önmagában tartalmazza (ld. Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 106. o. = GA 42, 152. sk. o.; magyar ford. 187. sk. o.).

¹⁹ Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 101. o. = GA 42, 145. o.; magyar ford. 179. o.

²⁰ Schelling, SW VII, 345. o.; *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*. 42. o.

rozó szerepe is: minél több szabadság, annál több szellem; minél több szellem annál nagyobb fokú szabadság; s mindkét esetben annál több jó.

Ha az idealizmus korát – amint az kézenfekvőnek tűnhet – a „szellem és szabadság” jelszóval írjuk le, mint ami egyszersmind a kortársakból feltétlen és egyértelmű lelkesedést váltott ki, akkor Schelling nézőpontjából most azt mondhatjuk: a lelkesedés elszietett és meggondolatlan. Mert a magától értetődőnek vett előfeltevés, amely a jelszó mélyén munkál, s amelyet a jelszó hallgatólagosan alapul vesz, hogy nevezetesen mindkettő – szabadság és szellem, különösképpen pedig egységük – minden további nélkül jó, és a jót valósítja meg: közelebbi szemügyrevételkor túl szűkre fogott pillantáson alapul.²¹

Schelling egy a szabadságtanulmányt követő évben tartott előadásának egyik erre vonatkozó jellegzetes megfontolása így hangzik: „Közkeletű vélekedés, hogy a szellem az emberben a legmagasabb. Ám hogy ez egyáltalán nem lehet így, már abból következik, hogy a szellemben megvan a képesség a betegsésre, a tévedésre, a bűnre vagy a rosszra. [...] A rossz nem a testből származik, amint azt oly sokan vélik. [...] Nem a test fertőzi meg a szellemet, hanem fordítva: a szellem fertőzi meg a testet. *A rossz bizonyos értelemben a legtisztábbban szellemi.* [...] Aki a rossz misztériumait csak egy kicsit is ismeri [...], tudja, hogy *a legnagyobb romlottság épp a legszellemibb is*, hogy benne végül is minden természeti elem, s ennél fogva egyenesen az érzékiség, sőt maga a kéjvágy is eltűnik, hogy ez utóbbi kegyetlenségbe megy át, és hogy a démoni–ördögi rossz az élvezettől sokkal távolabb esik, mint a jó. Ha tehát tévedés és gonoszság mindkettő szellemi, és a szellemből ered, akkor lehetetlen, hogy a szellem legyen a legmagasabb”.²²

²¹ Schelling, írja Werner Marx, „frontot nyitott egyfelől a XVIII. század aufklérizmusa ellen, másfelől Fichte, Hegel s általában az akkor uralkodó idealizmus ellen, melynek a számára az ideális elv, a tiszta ész és a tiszta szellem a léthierarchia megkoronását jelentette” (Werner Marx: „Das Wesen des Bösen und seine Rolle in der Geschichte in Schellings Freiheitsabhandlung”. In: *Schelling Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*. Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1979, szerk. Ludwig Hasler, Stuttgart, Frommann – Holzboog, 1981. 49–69. o., itt. 51. o.).

²² Schelling: *Stuttgarter Privatvorlesungen*, SW VII, 468. o.: „Es ist zwar die gewöhnliche Meinung, daß der Geist das Höchste im Menschen sey. Allein daß er es durchaus nicht seyn kann, folgt daraus, daß er der Krankheit, des Irrthums, der Sünde oder des Bösen fähig ist. [...] Das Böse kommt auch nicht aus dem Leib, wie so viele noch jetzt meinen. [...] Nicht der Geist wird vom Leib, sondern umgekehrt der Leib vom Geist inficirt. *Das Böse ist in gewissem Betracht das reinste Geistige* [...]. Wer mit den Mysterien des Bösen nur einigermaßen bekannt ist (denn man muß es mit dem Herzen ignoriren, aber nicht mit dem Kopf), der weiß, daß *die höchste Corruption gerade auch die geistigste ist*, daß in ihr zuletzt alles Natürliche, und demnach sogar die Sinnlichkeit, ja die Wollust selbst verschwindet, daß diese in Grausamkeit übergeht, und daß der dämonisch-teufliche Böse dem Genuß weit entfremdeter ist als der Gute. Wenn

„A rossz – szellem, s [...] csak szellemként valóságos”, hangsúlyozza összefoglalóan Schelling-értelmezésében Heidegger.²³ Hiszen az állatok – érdemes meggondolnunk – nem képesek jóra vagy rosszra, mivel nem szabadok: az erkölcsnek (jó és rossz megkülönböztetésének) csak az emberi világban van helye. „Már az az egyszerű megfontolás ugyanis”, írja Schelling, „miszerint az összes látható teremtmény legtökéletesebbike, egyedül az ember képes a rosszra, azt mutatja, hogy ennek alapja semmiképpen sem rejlik fogyatékoságban vagy megfosztottságban [...] A tökéletlenség [...] nem közkeletű jellemvonása a rossznak, mivelhogy a rossz gyakran az egyes erők olyasfajta *kiválóságával* egyesülve mutatkozik, amely sokkal ritkábban kíséri a jót. A rossz alapja tehát nemcsak általában valami pozitívum kell, hogy legyen, de a természet által magában foglalt legmagasabbrendű pozitívum [...]”.²⁴ – Ama feltevés, hangzik a szabadságtanulmányban, mely szerint a rosszban nincs semmi pozitívum, és „minden cselekedet többé-kevésbé pozitív”, azt implikálja, hogy „különbségük a tökéletesség tekintetében egyszerű *plusz* vagy *mínusz*”,²⁵ ami a kettő között fennálló semmiféle ellentétet nem magyaráz ugyan meg, a rossz ezzel szemben teljesen eltűnik. „Akkor a rosszban megmutatkozó erő viszonylag tökéletlenebb lenne, mint a jóban megmutatkozó erő”, s „az, amit rossznak nevezünk benne, csak kisebb foka [volna] a perfekciónak [...]”.²⁶

Vonjunk ideiglenes mérleget. Az újkori filozófia és a német idealizmus számára a szabadság túlnyomórészt – ha nem is kifejezetten, de hallgató-

also Irrthum und Bosheit beides geistig ist und aus dem Geiste stammt, so kann er unmöglich das Höchste seyn.” (Kiemelés F.M.I.) A szöveg így folytatódik: „Ez a legmagasabb [...] a lélek. Már a hétköznapi szóhasználatban megkülönböztetünk embereket, akiknek szellemük, s embereket, akiknek lelkiük van. Merthogy egy szellemnél ember nagyon is lehet lelketlen”. [„Dieses Höchste, die dritte Potenz, ist die Seele. Schon im gemeinen Sprachgebrauch unterscheiden wir Menschen von Geist und Menschen von Seele. Ja ein Geistvoller kann doch seelenlos seyn.”]

²³ Heidegger: Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit, 178. o. = GA 42, 257. o.; magyar ford. 309. o.

²⁴ Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*. 68. o. Lásd SW VII, 368. sk.o.: „Denn schon die einfache Ueberlegung, daß es der Mensch, die vollkommenste aller sichtbaren Creaturen ist, der des Bösen allein fähig ist, zeigt, daß der Grund desselben keineswegs in Mangel oder Beraubung liegen könne. [...] Unvollkommenheiten im allgemeinen metaphysischen Sinn ist nicht der gewöhnliche Charakter des Bösen, da es sich oft mit einer *Vortrefflichkeit* der einzelnen Kräfte vereinigt zeigt, die viel seltener das Gute begleitet. Der Grund des Bösen muß also nicht nur in etwas Positivem überhaupt, sondern eher in dem höchsten Positiven liegen, das die Natur enthält [...]”

²⁵ Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*. 52. o. = SW VII, 353. sk.o.

²⁶ Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*. 52. o. = SW VII, 354. o.

lagosan – annyi, mint jóra való szabadság, s fordítva: a szabadság maga a jó. Schelling számára ezzel szemben a szabadság annyi, mint jóra és rosszra való szabadság. Ez az „és” jóval több, mint pusztá kiegészítés vagy tágítás: általa a szabadság fogalma nem egyszerűen kibővül, hanem alapjából kiindulva, teljes egészében megváltozik.²⁷ Megváltozik vele együtt jónak és rossznak a felfogása. Először is: a szabadság – mint jóra és rosszra való szabadság – megszűnik magától értetődő pozitív értéknek számítani. Másodszor és ebből következően: szabadság és jó, jó és szellem naív azonosítása megrendül és tarthatatlanná válik. A természeti-érzéki elemtől való elszakadás nem feltétlenül a jó, ahogy a szellem is lehet romlott, éppenséggel „rossz szellem”; sőt, létezik valami olyan, amit Schelling a „rossz szellemének” nevez.²⁸ Harmadszor: a rossz immár nem pusztá nemlét, negativitás, hiány – a jónak a hiánya –, hanem sajátos pozitivitásra tesz szert.

Miként a szabadság ambivalenssé, kétértelművé lesz, úgy ezzel összefüggésben a jó és a rossz is megszűnik – hogy úgy mondjam – egytényezős meghatározottságnak (pozitívumnak vagy negatívumnak, kisebb vagy nagyobb fokú tökéletességnek) lenni. A szabadság nem a természeti elem csökkenése és a szellemi növekedése, ahogy a jó sem egyszerűen a szellem jelenléte, szabad kibontakozása s az érzékiség feletti minél teljesebb uralma, míg a rossz ennek elmaradása, csökkent jelenléte vagy hiánya. Nem lehet immár azt mondani: jó a szellem, rossz a természet. Jó és rossz viszonyfogalomná válik. Éspedig aszerint, hogy két princípium egymáshoz való viszonyában melyik rendeli maga alá a másikat – aszerint áll elő a jó vagy a rossz.

III.

Ezzel elérkeztünk az új szabadságfogalom metafizikai beágyazásának kérdéséhez. Ez az a pont, ahol Schellingnek az új szabadságfogalom rendszerre való kidolgozását illető – Heidegger által hangsúllyal ecsetelt – nehézségekkel kell szembenéznie; figyelmünket azonban itt sem annyira ez utóbbira, mint inkább a szabadságfogalom szempontjából releváns vonásokra igyekszünk fordítani.

A *Grund* és *Existenz* között – saját korábbi természetfilozófiájában – megvont metafizikai különbségtevésre²⁹ visszanyúlva jut el Schelling – argu-

²⁷ Vö. Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 117., 120. o. = GA 42, 168., 172.. o.; magyar ford. 206., 211. o.

²⁸ Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*. 77., 79., 90. o. = SW VII, 377., 379. sk., 389. o. („Geist des Bösen”, „böse Geister”, „der böse Geist”).

²⁹ A különbségtevéshez (mely egyszersmind szétszakíthatatlan összetartozás is) lásd Jörg Jantzen célrátörő magyarázatát: „Az egzisztencia alapjáról csak akkor lehet

mentatíve talán nem mindig világos lépések során – az emberben rejlő önös, egyedi akarat és az értelem fényébe emelt általános akarat (*Partikularwille*, *Universalwille*) kettősségéig.³⁰ Az önös (teremtőményszerű) elv és az univerzális (az ember isteni eredetének megfelelő) elv kettőssége az ember érzéki-természeti és intelligibilis-értelmi voltának kanti kettősségét (az ember két világ polgára) abban a Kanttól eltérő formában juttatja kifejezésre, hogy az ember természeti (véges, érzéki, önös) mivoltát a jó megvalósítása szempontjából nem annyira hátrányként, mint inkább elengedhetetlen feltételként mutatja fel. A kérdés csupán az, melyik elv rendel magához a másikat. Mivel az ember *szabad* lény (ilyennek teremtett), így a két principium viszonya az ő esetében (és a teremtmények közül csakis az övében) nem előre meghatározott; a két elv eredeti egysége szétszakítható, s a két elv mindegyike maga alá rendelheti a másikat. Ha az önös elv kerekedik felül az értelmi-általános elv felett, akkor jön létre a rossz. A principiumoknak ez az idősebb Kant által is ismert megfordulása³¹ – az, hogy az önös elv az univerzális

beszélni, ha ténylegesen valami létezik; az pedig, hogy valami létezik, csak akkor mondható, ha az egzisztenciá(já)nak van valami alapja”. Lásd Jörg Jantzen: „Die Möglichkeit des Guten und des Bösen”. In: *F.W.J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, hrsg. O. Höffe und A. Pieper, Klassiker Auslegen, Bd. 3, Berlin, Akademie Verlag, 1995. 61–90. o., itt 78. o.: „Vom Grund von Existenz läßt sich nur dann sprechen, wenn tatsächlich *etwas existiert*, und daß *etwas existiert*, läßt sich nur dann sagen, wenn es einen Grund von (für seine) Existenz gibt.” – Lehetséges analógiát kínál a ház és annak alapja közötti összefüggés. A ház nem lehet ugyan alapok nélkül, ám az alapok – mint amelyeket először építenek meg, s amelyekre azután felhúzzák a falakat, s építik rá magát a házat – lehetségesek maga a ház nélkül. A *Grund* és *Existenz* közötti viszony értelmében viszont minden egzisztenciának van ugyan alapja, ám az alap önállóan nem létezhet, hanem éppen csak a létező alapjaként. A létező alapjáról csak azért beszélhetünk, mert már *van* létező. – A *Grund* és *Existenz* közötti különbségtevésnek a schellingi gondolkodásban való előtörténetéhez lásd a szerkesztő előszavát és magyarázó jegyzeteit. In: F. J. W. Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, sajtó alá rendezte Thomas Buchheim, Hamburg, Meiner, 1997. (PhB 503), XIII. sk., 113. sk. o.

³⁰ Lásd ehhez Jörg Jantzen: „Die Möglichkeit des Guten und des Bösen”, id. tanulmány, 88. o.

³¹ Lásd I. Kant: *A vallás a pusztaság határain belül és más írások*. Fordította Vidrányi Katalin, Budapest, Gondolat, 1974. 157. o.: „az emberi szív gonoszsága [...] a szabad döntés vonatkozásában megfordítja az erkölcsi rendet”; uo. 166. o.: az ember „csak azáltal rossz, hogy amikor az ösztönzöket fölveszi maxikájába, megfordítja erkölcsi sorrendjüket” (kiemelések F.M.I.). Schelling szempontjából az utóbbi helyet megelőző kanti megfontolás esik döntő súllyal latba: „Annak oka tehát, hogy az ember jó-e vagy rossz, nem a maxikájába felvett mozgatók különbségében [...] keresendő, hanem az alárendelésben (formájukban): hogy a kettő közül melyiket teszi a másik feltételévé” (uo., 166. o.; kiemelések az eredetiből). Kant kifejezései: „umkehr”, „Umkehrung”. vö. *Werkausgabe*, sajtó alá rendezte W. Weischedel, VIII. köt., Frankfurt/Main: Suhrkamp,

fölébe kerekedhet – eredményezi a pozitívumként felfogott rosszat. A szabadság éppen azért jóra és rosszra való szabadság, mivel a principumok egymáshoz rendelése az ember szabad műve. Ebből viszont az következik: ami jó, lehetett volna rossz is, és fordítva. Nem – hogy úgy mondjam – szabadsághiányról van szó, sem pedig az egyik elv másik általi lehetséges kizárásáról. A jó nem *kizárja* a rosszat, hanem – leküzdött, meghaladott formában – *önmagában tartalmazza*. Innen szemlélve, a schellingi szabadságfelfogás jellegzetességének tekinthető az a belátás, mely szerint *rosszra való szabadság nélkül nincs jó*. A rossz esetleges kiküszöbölése megszüntetné a jót is, hiszen rosszra való szabadság nélkül nincs általában véve szabadság sem. A rossz esetleges kiküszöbölése megszüntetné a szabadságot. Rosszra való szabadság nélkül nincs tehát sem jó, sem szabadság.

A principumok megfordulása révén az alap arra törekedhet, hogy felülre kerüljön, hogy egyedi, önös törekvésként legyen az, ami csak az általános, értelmi elvvel való egységében lehet. Az önös akarat arra törekszik, hogy léte feltételét hatalmába kerítse, úrrá legyen fölötte, önálló vagy önhatalmú legyen (hiábavaló próbálkozás), s ekkor jön létre a rossz. „Az emberi szabadság ezért nem lehet Schelling számára feltétel nélküli önmeghatározás”,³² más szóval, a kanti autonómiagondolat Schelling számára jórészt kiüresedik.³³ Itt a következőket gondolhatjuk meg. Aminek alárendelem magam, ahhoz kötődöm. Az alárendelés így végső fokon kötődés, Schelling szabadságfogalma – különösképpen a jóra való szabadság³⁴ – pedig innen szemlélve sajátos értelemben vett pozitív szabadság, „ra-, re szabadság”. Ez a fogalom persze – jórészt a XX. század különböző totalitárius ideológiáinak tapasztalata nyomán – gyanakvás tárgyává lett. Az aggodalom jogosnak tűnik – totalitarizmus és pozitív szabadság között állhatnak fenn összefüggések, lehetnek közöttük

1981. 677., 685. o. Schellingnél lásd ugyancsak: „Verkehrtheit oder Umkehrung der Principien” (SW VII, 366. o.; *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*. 67. o.: „az elvek megfordítása”)

³² W. Vossenkuhl: „Zum Problem der Herkunft des Bösen II: Der Ursprung des Bösen in Gott (364–382)”, In. *F.W.J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, hrsg. O. Höffe und A. Pieper, Klassiker Auslegen, Bd. 3, Berlin: Akademie Verlag, 1995. 111–124. o., itt 116. o. Ld. még Dieter Sturma: „Präreflexive Freiheit und menschliche Selbstbestimmung (382–394)”, uo., 149–172. o., itt 154. sk. o.

³³ Ld. Dieter Sturma: „Präreflexive Freiheit und menschliche Selbstbestimmung (382–394)”, *F.W.J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, id. kötet, 149–172. o., itt 154. skk. o.

³⁴ Bizonyos értelemben, amennyiben létezik Schelling számára valami olyan, mint „Hang zum Bösen”, ez a rosszra való szabadságra is érvényes. Vö. Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*. 81., 87. o.: „az ember természetes vonzódása a rosszhoz”, „hajlam a rosszra” = SW VII, 381., 386. o.: „ein natürlicher Hang des Menschen zum Bösen”, „Hang zum Bösen”.

kapcsolódási pontok, ám a kettő teljes és totális azonosítása megalapozatlannak és elsietettnek tűnik. Ha csak a szabadságfogalmat tekintjük: vajon olyan magától értetődő-e, hogy a szabadságnak (a szabadság tapasztalatának) minden esetben az eloldódásban, függetlenné válásban, a kötelekek (fel-) bontásában kell állania? Hogy szabadságunkat csak az elszakadásban éljük meg? A függőség, a kötődés vállalása, a valami mellett való elköteleződés vajon szükségképpen kizárja-e a szabadságot, s nem lehet sokkal inkább maga is a szabadság aktusa, maga is szabadságtapasztalat? Házasságkötéskor angol nyelven például a következő kérdés hangzik el: „Will you marry ...? S a válasz úgy hangzik: „I will” (nem pedig „I shall”) – ami egyfajta akarati aktus megnyilvánulásaként hangzik. A házasság pedig bizonyára egyfajta kötés, kötődés, és semmi okunk rá, hogy kivételes esetektől eltekintve ne tartsuk a szabadság aktusának.³⁵

³⁵ Hogy a jó értelemben vett kötődés nem föltétlenül a szabadság hiányát vagy szolgai alávetettséget jelent, arra Heidegger már habilitációs írásában utalt (GA 1, 199. o.), ez a gondolat pedig azután több írásában is visszatért. Lásd például „Wom Wesen der Wahrheit”, GA 9, 189. o.: „Freiheit ist nicht die Ungebundenheit des Tun- und Nichttunkönnens”; hasonlóképpen GA 16, 281. o.: „Unsere Freiheit heißt uns nicht die Ungebundenheit des Tuns und Lassens”, valamint GA 16, 113. o.: az inautentikus szabadságra jellemző az „Ungebundenheit in Tun und Lassen.” A szabadságproblémát előadásain Heidegger többször is behatóan tárgyalta. Lásd különösképpen GA 31 (*Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, Sommersemester 1930, sajtó alá rendezte Hartmut Tietjen, 1982. 2. kiad. 1994), a negatív szabadságról itt 6. skk. o., a pozitívról 20. skk. o., a kanti szabadságfogalomnak (mint önmagunknak való törvényhozásnak) pozitív szabadságként való értelmezéséről uo. 24. o. Megemlítendő, hogy Heidegger egész filozófiáját joggal lehet – amint azt Günter Figal teszi – „a szabadság filozófiájának” vagy „a szabadság fenomenológiájának” tekinteni (lásd Günter Figal: *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt/Main, Athenäum, 1988. II. kiad. Frankfurt/Main: Athenäum, 1991. 23., 27. o.), melyben a „től-, től szabadság” és a „ra-, re szabadság” különböző aspektusai váltakoznak és fonódnak egybe. A husserli fenomenológia Heidegger általi átalakítását, további magának a létkérdésnek a feltevését és Heidegger gondolati útján való mindenkori artikulációját Figal a „Wiederholung”, illetve tágabban a szabadság fogalmához kapcsolja (vö. uo., 36. sk., 321. sk. o.). A kötődésektől való eloldódás és a kötődésekbe való belépés összefüggéseként felfogott szabadság éppanyira megtalálható Sartre-nál is, akinek a filozófiája nem kevésbé jellemezhető a szabadság filozófiájaként: a szabadság Sartre számára nem az emberi lét egyik – akár legmagasabbrendű – tulajdonsága, hanem annak egészét jelöli; még csak az sem mondható, hogy az ember „lényege” volna, mivelhogy jóval több annál: „megelőzi” lényegét. Nem arról van szó, hogy az ember először létezik, hogy azután szabad legyen; nincs semmi különbség léte és szabad volta között (lásd pl. Jean-Paul Sartre: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, édition corrigée avec index par Arlette Elkaim-Sartre, Paris, Gallimard [collection Tel], 1998. 59. sk. o. magyarul: *A lét és a semmi. Egy fenomenológiai ontológia vázlata*, ford. Seregi Tamás, Budapest, L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, 2006. 61. o.). A „től-, től szabadság”, az elszakadás képessége vezet Sartre-nál a szorongáshoz,

A principiumok hierarchiájára visszatérve elmondható: az emberben egyedinek és általánosnak egységben kell maradnia; individualitás nélkül nincs ugyan élet, sőt az individualitás szükséges az élethez (hiszen minden élet individuális), az individualitás tehát önmagában még nem a rossz – ám az egyedi, önös principium önmagába fordulhat, önmagába zárulhat, s megpróbálhatja eloldani kötelekeit az általános akarattól. Schelling nézőpontjából az általánostól elszakadó, eloldódó, vagy az általánost maga alá gyűrni törekvő individualitás – s nem az individualitás, mint olyan – a rossz. Ami ekkor létrejön, nem pusztán negatívum, nem az egység szétesése, hanem olyan valami, mint *hamis egység*. Ez pedig messzemenő pozitivitásként – a rossz pozitivitásként – értendő.

Schelling analógiája természetfilozófiai kiindulópontjánál fogva a szerv és az egész organizmus kapcsolata. Miképp egy szerv (szív, tüdő, máj) csak egy szervezeten belül lehet az, ami – ez pedig önálló működését, önállóságát, ha úgy tetszik, szabadságát, relatív függetlenségét egyáltalán nem zavarja, korlátozza vagy gátolja, épp ellenkezőleg, lehetővé teszi és fenntartja –, úgy az organizmus is addig egészséges, amíg különböző szervei egyensúlyban vannak, egyik nem akar a másik rovására terjeszkedni, vagy fölébe kerekedni. Épp ez utóbbi történik a betegség esetében. A betegség sem ragadható meg pusztán negatívásként, hiányként. Ha az egyik szerv önmagáért akar létezni, s a többit elnyomja vagy fölébük nő, úgy végső fokon nem csupán azokat, de az egész szervezetet támadja meg (nem véletlenül beszélünk ilyen esetben *rossz-indulatú* betegségről³⁶); ám amennyiben önmaga is csak ezen belül tud létezni, végeredményben önmagát számolja fel. Az egyensúly, a harmónia felborulása, s a diszharmónia létrejötte ismét csak nem ragadható meg pusztán privációként, negatívásként, tudniillik a harmonia hiányaként. A diszhar-

mely ily módon a szabadság indexe. „Az ember számára a szorongásban tudatosul szabadsága [...], a szorongásban válik a szabadság saját létében kérdésessé önmaga számára. Amikor Kierkegaard leírja a bűntől való szorongást, azt a szabadságtól való szorongásként jellemzi” (uo., 64. o., ill. 65. o.). Kierkegaard mögött ott áll természetesen Schelling, s a szabadságtanulmányban egy egész rákövetkező tradíció számára meghatározó módon esik szó az „Angst des Lebens”-ról (SW VII, 381. o.: „Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Centrum, in das er erschaffen worden”; *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*, 81. sk. o.: „Az élet keltette szorongás kiűzi az embert a centrumból, amelybe teremtett”). A filozófia már önmagában is – mint kérdésessé tétel, az ítéletek felfüggesztése – egyfajta elszakadás, azaz szabadság, s Heidegger hasonlóképpen épp a Schelling-értelmezésben hangsúlyozza: a szabadság a filozófiának nem pusztán témája, hanem mindenekelőtt is végbemenetele; a filozófia csak szabadon vihető végbe, s végbemenetele a legmagasabb szabadság aktusa (vö. *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 12. o. = GA 42, 16. o.; magyar ford. 31. o.).

³⁶ Ld. Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 173. o. = GA 42, 248. o. („börs-artige Krankheiten”); magyar ford. 300. o.

mónia nem az egység szétesése vagy hiánya, hanem *hamis egység*. Ha az egység végleg megszűnik, akkor ezzel a diszharmónia is megszűnik, hasonlóan ahhoz, ahogy a betegséget a halál bevégzi.

A betegség analógiájára felfogott hamis egység nagy fontosságú fogalom: tetemes magyarázóerővel bír olyan jelenségek megragadásának szempontjából, melyek iránt az idealizmus – minthogy a rosszal pusztá hiányként, negativitásként képes csak számot vetni – egyszerűen érzéketlen vagy vak maradt. Gondolati rendszerének kategoriális szerkezetét tekintve, írja Habermas, „Hegel csupán egységet és az egység szétválását, valamint e kettő egységét képes megkonstruálni – ám nem valami olyat, mint egy pozitíve tételezett *hamis egység*. [...] Az eszme élete Hegel számára persze maga a létező ellentmondás: ha egy létező [írja Hegel] a maga pozitív meghatározásában nem képes saját negatív meghatározásán átnyúlni, egyiket a másikban rögzíteni, azaz az ellentmondást önmagában bírni, akkor e létező nem az eleven egység maga, nem *alap*, hanem az ellentmondásban összeomlik. [...] Schelling, ezzel szemben, az egzisztencia viszonyában bekövetkező [...] megfordulással még ezt a fordított viszonyt magát is egységként fogja föl: mert [írja Schelling] nem az erők szétválása önmagában a diszharmónia, hanem az erők hamis egysége, mely utóbbi csupán az igaz egységre való tekintettel nevezhető szétválásnak. – Míg Hegelnek, mondjuk az állam példáján, azt a konzekvenciát kell ebből levonni, hogy egy totalitás, mihelyt fogalmának és valóságának egysége felbomlik, egyáltalán megszűnik létezni maga is, addig Schelling képes az államot, még annak legijesztőbb alakjában is – sőt éppen abban – egy *hamis egység* »félelmetes valóságaként« felfogni. Hegel szerint az a valóság, amelyik nem felel meg a fogalomnak, hanem csupán megjelenik, mint véletlenszerű, önkényes és külsődleges, semmilyen hatalommal nem bír, még a negatív hatalmával sem. [...] A hamis egység viszont [...] még a véletlennek, az önkénynek és a pusztán megjelenőnek is az elkápráztató látszat, éppen-séggel az elvakítás démoni egyenrangúságát kölcsönzi”.³⁷

A hamis egység fogalmát úgy összegezhethetnénk, hogy ami alul van, úgy-szólván rejtve – hiszen a *Grund* épp a létező alapja –, nem marad meg az alapon – azaz nem marad meg abban az alapvető és elengedhetetlen funkciójában, hogy az egzisztáló alapját alkotja, ami nélkül pedig nincs semmiféle létező –, hanem fölfelé, a fény és a megnyilvánulás felé törekedve az általános principiumot, az értelmi elvet, illetőleg kettőjük egységét maga alá rendelni, hatalmába keríteni törekszik. Ennek esetei közé tartozik az, amikor az egyes az általános fölé kerekedik, a magánérdek és közérdek viszonya meg-

³⁷ J. Habermas: „Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus. Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes”, uő.: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 4. kiadás, 1971. 172–227. o., itt 196. sk. o.

fordul, avagy egy ismert mai mondás szerint: a fark csóválja a kutyát, nem pedig fordítva. Nem érdektelen megemlítenünk, hogy a princípiumok megfordulásaként, a partikulárisnak az általános fölébe kerekedéseként értett rossz mint hamis egység fogalmának nagy mértékben megfelelő példák sokasága található Marxnál. Az egyik fiataalkori írásban például ez olvasható: „A bürokrácia általános szelleme a titok, a misztérium, melyet önmagán belül a hierarchia révén, kifelé mint zárt korporáció őriz meg. [...] Önmagán belül azonban a *spiritualizmus vaskos materializmussá lesz* [...] Ami az egyes bürokratát illeti, az *államcél az ő magáncéljává lesz*, magasabb posztok hajszolásává, karriercsinálássá. [...] A bürokráciában az államérdek és a különös magáncél azonossága úgy van tételezve, hogy az *államérdek egy különös magáncéllá válik* a többi magáncéllal szemben.”³⁸ Schellinggel szólva: általános államérdek vagy államcél és különös magáncél (az állam működéséhez mindkettő egyaránt fontos és elengedhetetlen) egymáshoz való rendelése, illetve alárendelési viszonya változik itt meg, e viszonyban következik be megfordulás úgy, hogy maga az egész korántsem esik szét, nem hull darabokra, hanem továbbra is megmarad a maga pozitivitásában – éppenséggel úgy, mint hamis egység. – Idézzünk még két helyet. „Tehát a *képzettségre való hajlam* cenzúrázza a *valóságos képzettséget*, bármennyire nyilvánvaló is, hogy a dolog természeténél fogva meg kellene *fordítani* a viszonyt.”³⁹ „Amennyire helyes azonban az a következtetés, hogy a jog magasabb alakja egy alacsonyabb alak joga által bizonyítottnak tekintendő, annyira *fonák* az alkalmazása, amely az *alsó szférát a magasabb szféra mértékévé teszi*”.⁴⁰ Tudomásom szerint Marx mindazonáltal nem használta a hamis egység fogalmát, azaz a Schelling által leírt megfordulást tőle eltérően nem a szabadság (számunkra végső fokon kifürkészhetetlen) aktusaként érti, hanem a hegeli dialektika előremozgásának (a késői Schelling által elmarasztalt) többé-kevésbé szükségszerű-mechanikus értelmében.⁴¹ Ezáltal szabadság-

³⁸ K. Marx: „A hegeli jogfilozófia kritikájából. A hegeli államjog kritikája”. *Karl Marx és Friedrich Engels művei* (MEM) 1. köt., Budapest, Kossuth, 1957. 251. o. (kiemelés F.M.I.)

³⁹ K. Marx: „Megjegyzések a legújabb porosz cenzúrautasításról”, MEM 1. 22. o. (kiemelés F.M.I.).

⁴⁰ K. Marx: „Viták a sajtószabadságról és az országos rendek tanácskozásának közzétételéről”, uo. 69. o. (kiemelés F.M.I.).

⁴¹ Vö. K. Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, Budapest, Kossuth, 1962. 78. o.: „A kommunizmus az állítás mint a tagadás tagadása, az ember emancipációjának [...] szükségszerű mozzanata.” Vö. hasonlóképpen uo. 85. o. A hegeli dialektika szükségszerűen előremozgó dinamikája, s ezen belül a tagadás tagadásának fogalma kezeskedik a kommunizmus lehetőségéért. Feuerbachot Marx nem utolsósorban épp ezen fogalom nem kellő értékelése miatt marasztalta el. „Feuerbach tehát a tagadás tagadását csak mint a filozófia önmagával való ellentmondását fogja fel, mint olyan

fogalma is hegelianus–idealista marad – mint ami nem ismeri a rosszat, illetve pusztá hiányként, negativitásként ismeri csupán. A szabadság birodalmának marxi eszméje a szabadságot eleve jóként, jóra való szabadságként érti. Az önmeghatározásként, öntevékenységgént, az önnön lényeg akadálymentes kifejlődéseként értett szabadság eszméje, amint arról szó esett, nem képes a negatívumot, a rosszat felfogni; mihelyt az elmélyített pillantás azonban rögzít valami olyat, mint „rosszra való szabadság”, „ein Vermögen zum Bösen”, a mindenoldalú képességek akadálymentes kibontakoztatásaként értett szabadság – s e szabadság birodalmának – eszméje is ingataggá válik. Nem csupán az eszme megvalósíthatósága, de maga az eszme is kérdésessé lesz.⁴²

„Schelling csakúgy, mint Marx”, írja Habermas, „ennek a világnak a romlottságát »materialisztikusan« ragadja meg, amennyiben épp az, aminek az egzisztencia alapját kellett volna alkotnia – nevezetesen az anyag –, vetette az egzisztenciát önmaga alá”. „Schelling számára csakúgy, mint Marx számára ez a materialisztikus megfordulás [Verkehrung] az állam »hamis egységében« foglalható össze, mint ami emberek emberek fölötti hatalmát intézményessé teszi”.⁴³

Ha Heidegger értelmezése szerint Schelling 1809-es tanulmánya felszínre hozza, s ezzel párhuzamosan elmélyíti, új alapokra helyezi a német idealizmus világlátásának fundamentumát, a szabadságnak – a különféle rendszerezések éltető elemét képező – fogalmát, s ha ez az elmélyítés gyökértelenné teszi az idealizmus rendszereit,⁴⁴ Hegel *Logikáját* pedig, még annak megszületése előtt, „megrendíti”,⁴⁵ akkor láthatóan nem kevésbé érvényes ez a marxi gondolatrendszerre is. Marx szabadságfogalma, mint a képességek

filozófiát, amely igenli a teológiát [...] De amikor Hegel a tagadás tagadását [...] felfogta, csak az elvont, logikai, spekulatív kifejezést találta meg a [...] történelem mozgására [...]” (uo., 101.o.; kiemelés az eredetiben).

⁴² Némileg más hangsúlyokkal, ám a lényeg tekintve ez a nehézség merül fel Sartre második alkotói korszakában, s korántsem közömbös, hogy ezzel összefüggésben felbukkann nála – noha eltérő konnotációkkal – a „rosszra való szabadság” fogalma is (ld. Jean-Paul Sartre: *Critique de la raison dialectique*, tome 1: *Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1960. 693. o.). Lásd ehhez Wilfrid Desan: *The Marxism of J.-P. Sartre*, New York, Doubleday, 1965. 236.o., aki Sartre-t magyarázva úgy fogalmaz, hogy az ember szabad ugyan, de van egy beleépült rossz is, avagy az ember azért rossz, mert szabad.

⁴³ J. Habermas: „*Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus. Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes*”, id. tanulmány, 215. sk. o.

⁴⁴ Lásd Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 125. sk. o. = GA 42, 181. skk. o.; magyar ford. 220. skk. o.

⁴⁵ Vö. Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 117. o. = GA 42, 168. sk. o.; magyar ford. 207. o.

akadálymentes kifejlesztésének lehetősége, alapjában véve ugyanaz a formális szabadságfogalom, mint amelyre Schelling kritikája irányul, s mely magától értetődőnek tekinti, hogy a szabadság feltétlenül pozitív érték, s hogy a rossz csupán a szabadság hiányában (pl. az elnyomásban) állhat – ám olyan valami, mint rosszra való szabadság, teljességgel kiesik gondolati perspektívájából. Az önnön lényeg akadálymentes kifejtése szabadságot, autonómiát feltételez, s fordítva: a szabadság éppen nem más, mint öntörvényűség, a csírában szunnyadó benső lényeg akadálymentes kifejtése, kibontakoztatása, az önmeghatározásként, öntevékenységgént, az önnön lényeg kibontakoztatásaként értett szabadság fogalma⁴⁶ – ám vajon olyannyira magától értetődő-e, hogy mindenféle akadálymentes kibontakoztatás, mindenfajta öntörvényűség föltétlenül pozitív értéket hordoz, s föltétlen helyeslés, igenlés tárgyának kell számítania? Ha a gonosztevő a maga képességeit és hajlamait akadálytalanul kifejtheti, az is feltétlenül jó?

Jelen dolgozat e részét egy olyan meggondolással szeretném zárni, amely továbbvezető kutatások alapja lehet. Schelling szabadságfogalma, mint szó esett róla, Heidegger értelmezése szerint elmélyíti és új alapokra helyezi az idealizmus szabadságfogalmát, s a maga részéről Schelling is úgy fogalmaz: az idealizmus általános és formális szabadságfogalmával szemben saját meghatározása, a jóra és rosszra való szabadság ez utóbbinak „valóságos és eleven” [reale und lebendige] fogalma. Jelen dolgozat szempontjából elegendő egy mérsékelt vagy gyengébb fogalmazás. Ez – mintegy előlegzésképpen vagy hallgatólagosan – kifejezésre jutott már a fenti rekonstrukció során két alkalommal is, éspedig, egyrészt, abban a formában, hogy „az önmeghatározásként, öntevékenységgént, az önnön lényeg kibontakoztatásaként értett idealista szabadságfogalom *eltekint* az emberi szabadságtapasztalat egy bizonyos rétegétől”, másrészt úgy, hogy „az emberi szabadságtapasztalatnak illetve a rossz tapasztalatának egy bizonyos dimenzióját az eddigi összegzés [ti. a formális szabadságfogalom összegzése] bizonyára megfelelőképpen leírja, *kimerítőnek* azonban semmiképpen sem tekinthető”, mivelhogy a rosszat „*nem csupán* negativitásként, hiányként tapasztaljuk – a jó hiányaként vagy csekélyebb mértékeként –: tapasztalhatjuk éppannyira egyfajta sajátos pozitivitásként is”.⁴⁷ E megfogalmazások szerint inkább mellérendelésről, semmint

⁴⁶ Lásd például K. Marx – F. Engels: *A német ideológia*, MEM 3. 75. o.: „a munka átváltozása öntevékenységgé”. Vö. uo., 36. o.: „A kommunista társaságban [mindenki] bármely tetszőleges tevékenységi ágban kiképezheti magát [...]”. Lásd még pl. Karl Marx: *A tőke*. III. köt. (MEM 25.), Budapest, Kossuth, 1974. 772. sk. o.: a szükségyszerűség birodalmára a kényszer, „a nyomor és külső célszerűség diktálta munka”, a szabadság vele szembeállított birodalmára „az emberi erő kifejtés, mint öncél” a jellemző.

⁴⁷ Lásd a 9. jegyzetet és a 15. jegyzet előtti szövegrészt.

kizárásról van szó. Úgy gondolom, valóban megállja a helyét az az állítás, mely szerint az idealista szabadságfogalom túl szűkre fogja a pillantását,⁴⁸ eltekint az emberi szabadságtapasztalatnak, illetve a rossz tapasztalatának egy bizonyos dimenziójától, más szóval, hogy a jóra és rosszra való szabadság fogalma a szabadság és a rossz egészen másfajta – a formális, idealista (vagy negatív) szabadságfogalomtól radikálisan eltérő – tapasztalatán alapul. Az, hogy a rossz nem csupán hiányként, negativitásként fogható fel, azaz sajátos pozitivitással is rendelkezhet, úgy gondolom aligha vitatható, és igen fontos belátás. Nem következik viszont belőle – legalábbis nem logikailag kényszerítő erővel –, hogy a pozitivitásként felfogott rossz fogalma teljességgel magában tartalmazza – s ilyenformán fölöslegessé teszi és kiüresíti – a negativitásként felfogott rossz fogalmát.

Ez az – itt éppen csak felvillantott – megfontolás további alaposabb vizsgálódásokat követel meg, melyekre itt nem nyílik lehetőség, néhány szűkszavú utalást mindazonáltal helyénvaló lesz tennünk. – Az, hogy valami nem kimerítő, nem egyjelentésű azzal, hogy egyszersmind fölösleges és elvetendő. Ha a rosszat „nem csupán negativitásként, hiányként tapasztaljuk”, ez nem jelenti azt, hogy ne tapasztalhatnánk negativitásként, hiányként is. Ha az idealista vagy negatív szabadságfogalom nem fedi le az eleven emberi szabadságtapasztalat *egészét* – attól még lefedheti egy *részét* (s ilyenként érvényes is maradhat). Azt is meg lehet engedni, hogy a szabadság *nem csupán* a külső kényszerből való mentességben, a tőle való szabadságban áll, hogy vannak egészen más dimenziói is, olyanok, melyekben éppenséggel kapcsolódásban, kötődésben mutatkozik meg⁴⁹ – de ettől még nem kell feltétlenül tagadni

⁴⁸ Lásd a 21. jegyzethez tartozó szövegrészt.

⁴⁹ Ezen szabadságfelfogás politika- és jogfilozófiai következményei közé tartozik, hogy utilitarisztikus megfontolásokra épülő államelméleteket Schelling azzal a megfontolással vet el, hogy az állam feladata az állampolgárok közösségét valamilyen kötélekkel összekapcsolni, s a hasznosság kritériuma erre aligha alkalmas. „Ha a hasznosság a legfőbb mértéke mindennek”, írja, „akkor ez érvényes az állam alkotmányára is. Mármost aligha létezik bizonytalanabb biztonság-bizonyosság [Sicherheit] a hasznosságnál; ami ma hasznos, holnap az ellenkezőjére változhat.” „Ha a legmagasabb értéket a hasznosságba helyezzük, akkor [...] a saját haszon [Eigen-nutz] kell, hogy az egyetlen kötélek legyen, ami egy államot összetart, és az egyént hozzá kapcsolja. Ennél véletlenszerűbb kötélek azonban nincs az egész világon” (Schelling: *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, SW V, 259. sk. o.; magyarul lásd „Előadások az akadémiai stúdiumok módszeréről”, Fordította Zoltai Dénes, *Magyar Filozófiai Szemle* XXIX, 1985/5–6. 815–905. o., itt 845. o.). – Hogy a polgári társadalom világát a „véletlenszerűség és önkény” jellemzi, melyben „a szükségletek vak szükségserűsége” uralkodik, amiért is nem helyénvaló „az államot a polgári társadalommal” öszrecserélni, azt Hegel fogja majd részletesebben kibontani (az idézett helyeket lásd: Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 185. §. *Werke in zwanzig Bänden*, Theorie Werkausgabe [= TW], Redaktion E.

külső kényszerek esetenkénti lehetséges meglétét, ahogy azt sem, hogy a szabadság (egyfajta dimenziója) ilyen esetekben az alóluk való felszabadulásban nagyon is tapasztalható. Az, hogy a jóra és rosszra való szabadság fogalma az idealista vagy negatív szabadságfogalmat elmélyíti, ugyancsak megengedhető, ám ez nem jelenti feltétlenül azt, hogy ezzel maradéktalanul a helyükbe is lépne. Megszorításként hozzáfűzhető még, hogy ugyanakkor – amennyire látom – sem Schelling értekezése, sem Heidegger vonatkozó értelmezése *kifejezetten* sehol sem állítja ezt; mégis mintha ez látszanék következni belőlük, vagy gondolatmenetük sodrása időnként ebbe az irányba mozogna.

IV.

A jóra és rosszra való szabadság schellingi fogalma a szabadságot sötét vagy árnyékos oldala felől láttatja. Utaltam már rá, hogy az idős Kantnál ebbe az irányba mutat a „gyökeres rossz” fogalma; e tény az irodalomban ismert, s maga Schelling is utal Kant e fogalmára a szabadságról szóló értekezésében.⁵⁰

Kevésbé ismert, hogy az idős Kant írásaiban felbukkannak a szabadságot hasonlóképp hátrányos oldalról bemutató egyéb gondolatok is, s egy ilyennek a rövid vázolásával a szeretném e dolgozatot zárni. Előrebocsátásként megjegyzendő, hogy a negatív szabadság XX. században elterjedt fogalma, mint szabadság valamitől, *freedom from*, „től-, -től szabadság” – amennyire látom – nem rendelkezik szükségképpen morális dimenzióval (a szabadság politikai vagy politikafilozófiai aspektusa kiváltképp nem igényel szükségképpen morálfilozófiai megalapozást vagy kapcsolódást). Azért hangsúlyozandó ez, mivel Kantnál (ahogy őt követve azután a idealizmus gondolkodóinál is), a szabadság jórészt a morállal összefüggésben merül fel – ez úgyszólván az idealizmus specifikuma. Nagyon is lehet persze Schelling szabadságtanulmányának középponti részét – ahogy azt Heidegger teszi – a „rossz metafizikájának” nevezni;⁵¹ ám ez a metafizika – így lehet ezt az ellenvetést megválaszolni

Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1970. Bd. 7, 341. o.; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 532. §. = TW 10, 328. o.; *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 258. §. = TW 7, 399. o.), ezen álláspont előzményei azonban, mint látható, Schellingnél bizonyos határozottsággal már körvonalazódnak. (A két álláspont végpontja ugyanakkor meglehetősen eltér egymástól, ld. ehhez utalásaimat: In: I. M. Fehér: *Schelling – Humboldt: Idealismus und Universität. Mit Ausblicken auf Heidegger und die Hermeneutik*, Frankfurt/Main – Berlin – New York, Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, 2007. 91. sk. o., 197. jegyzet.)

⁵⁰ Lásd Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*. 89. sk. o. = SW VII, 388. o.

⁵¹ Lásd Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 110. sk. o. = GA 42, 17. sk. o.; magyar ford. 192. skk. o.

– mindenképpen egy morálfilozófiai probléma tematizálásából – metafizikai háttérbe való beágyazásának igényéből – meríti kiindulópontját; „a rossz fogalmának morálfilozófiai irányból ontológiai irányba történő hangsúlyeltolódásáról”, „a morálfilozófiának az ontológiába illetve a metafizikába való átmenetéről”⁵² van szó.

Manapság, amikor oly sok szó esik a szabadságról, nem lehet haszontalan emlékeztetnünk arra, hogy Kant számára a szabadságnak csupán a morál függvényében volt értelme és jelentősége: a moráltól elszakított szabadságról Kant mit sem tud. Három jellegzetes példát említek. Amikor fő művében, *A tiszta ész kritikájában* Kant bevezeti a szabadság fogalmát, így ír: „Tegyük föl mármost, hogy az erkölcs szabadságot feltételez, mint akarunk tulajdonságát, [...] a spekulatív ész azonban bebizonyította volna, hogy a szabadság egyáltalán nem gondolható el: akkor [...] a szabadság s vele együtt az erkölcs [...] át kell adja a helyét a természet mechanizmusának”.⁵³ Ebből a helyből jellegzetesen kitűnik, hogy Kantot a szabadság elsősorban mint az erkölcs előfeltevése érdekli, vagy úgy is fogalmazhatnánk: Kantot igazából az erkölcs érdekli, a szabadság pedig csak annyiban, amennyiben erkölcs nem lehetséges nélküle. Kant számára – másodsor – a szabadság az erkölcsi törvény *ratio essendije*, az erkölcsi törvény pedig a szabadság *ratio cognoscendije*,⁵⁴ azaz – az utóbbi esetben – szabadságomról tudni csak erkölcsiségem révén tudok; más szóval arról a szabadságról tudok, mely erkölcsiségemhez hozzátartozik, erkölcsiségemhez szükséges. Hogy az erkölcsi törvény mellett a szabadság lehetne talán másvalaminek is a *ratio essendije*, az kiesik Kant látóköréből.⁵⁵ – *A gyakorlati ész kritikájában* végül ezt olvashatjuk: „A spekulatív

⁵² Dieter Sturma: „Perspektiven der Freiheitsschrift – Ein Rückblick auf die Beiträge”, In: *F.W.J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, hrsg. O. Höffe und A. Pieper, Klassiker Auslegen, Bd. 3, Berlin, Akademie Verlag, 1995. 255–269. o., itt 267. o.

⁵³ *Kritik der reinen Vernunft*, B XXVIII–XXIX. Lásd *A tiszta ész kritikája*. Fordította Kis János, jav. kiadás, Budapest, Atlantisz, 2004. 39. sk. o.

⁵⁴ Lásd Kant: *A gyakorlati ész kritikája*, In: Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Fordította Berényi Gábor, Budapest, Gondolat, 1991. 106. o.

⁵⁵ Az összefüggésre vonatkozóan lásd még a következő fejtegetéseket. A kérdés, ami foglalkoztatja, írja Kant, az, hogy „a feltétlen-gyakorlatira vonatkozó megismerésünk miből indul ki, a szabadságból vagy a gyakorlati [értsd: morális – F.M.I.] törvényből. A szabadságból nem indulhat ki, mert annak közvetlenül nem lehetünk tudatában, hiszen első fogalma negatív, és a tapasztalatból sem következtethetünk rá, mert a tapasztalatból csak a jelenségek törvényét, tehát a természeti mechanizmust ismerhetjük meg, ami éppen az ellenkezője a szabadságnak. Tehát a morális törvény az, amely [...] közvetlenül tudatosul bennünk, ami elsőként mutatkozik meg számunkra, s ami épp a szabadság fogalmához vezet [...]” (*A gyakorlati ész kritikája*, 137. o.; kiemelés F.M.I.). Kant feltehetően arra gondolt itt, hogy míg a kényszernek illetve a meghatározottságnak

ész eszméi közül a szabadság az egyetlen, amelynek lehetőségét [...] *a priori* tudjuk, mert ez a feltétele az erkölcsi törvénynek.” „[...] ha eszünk nem gondolná el világosan az erkölcsi törvényt, soha nem éreznénk magunkat feljogosítva arra, hogy feltételezzük azt, amit szabadságnak nevezünk”.⁵⁶ Az emberi ész törvényhozása, amely már a tapasztalati megismerés területén is működik – az emberi ész a megismerés folyamán nemhogy nincs a természet által meghatározva, de a természetnek egyenesen törvényt hoz –, különösképpen érvényes a morál tekintetében, ahol az emberi ész magának hoz törvényt, illetve a maga által hozott törvénynek engedelmeskedik.⁵⁷ Ha nem így volna, „nem tudná a kötelességet öncélként elgondolni”.⁵⁸ Törvény és szabadság ilyenfomán nemhogy nem zárja ki egymást, de szorosan egymásra utal; egyik nincs a másik nélkül: „a szabad akarat és az erkölcsi törvények alatt álló akarat tehát egy és ugyanaz”, írja Kant, „a szabadság és az akarat önmagának való törvényhozása [...] egyaránt autonómiát jelöl, tehát cserefogalmak”.⁵⁹

nagyon is tudatában lehetünk, addig hiányuknak már kevésbé, s ebben állhatna akkor a szabadság általa említett „első” fogalma, mely éppen ezért „negatív”. Példának okáért ha megbilincselve kivonszolnak a szobából, a kényszernek nagyon is tudatában vagyok, míg ha önmagamtól kísétálok, ezt aligha kíséri bármiféle tudatosság, noha persze ha utólag megkérdéznék: szabadon sétáltál ki?, akkor erre nyilván igen-nel válaszolnék, ám anélkül, hogy cselekvésem alatt e szabadságnak különösképpen tudatában lettem volna. Mármost akár igaza van Kantnak, akár nem, azaz akár tudatában lehetünk közvetlenül a szabadságnak akár nem, kiindulópontja mindenképpen az, hogy a morális törvény tudatosul bennünk elsőként, s vezet azután bennünket a szabadság fogalmához, mint olyan feltételhez, mely nélkül nem volna lehetséges. Kant nézőpontjából tehát a morális törvény felől találunk utat a szabadsághoz; az viszont, hogy lehetséges volna a morális törvény hatókörén kívül álló szabadság is, nem áll Kant figyelmének középpontjában.

⁵⁶ Ld. Kant: *A gyakorlati ész kritikája*, id. kiadás, 106. o.

⁵⁷ Ld. Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. In: Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. id. kiadás, pl. 64., 66. sk., 69., 72., 74. o. Az utolsónak idézett helyen ez olvasható: „Mert abban ugyan nincs semmi emelkedettség, hogy [a személy] alá van vetve az erkölcsi törvénynek, de abban már nagyon is, hogy egyúttal törvényhozó is, s csakis ezért van alárendelve a törvénynek.” Az engedelmeskedés, az önkéntes alávetés mozzanata jellemző módon hozzátartozik nem csupán Kant szabadságfogalmához, hanem – amint arra még röviden kitérünk – Hegeléhez is.

⁵⁸ Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, id. kiadás, 68. o.

⁵⁹ Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. id. kiadás, 82., 86. o. Vö. továbbá uo., 68., 81. sk. o. Ld. még a következő megfontolásokat: „[...] ha az ész nem akarja magát alávetni a maga szabta törvénynek, akkor idegen törvények igájába kell görnyednie, mert törvény nélkül semmi, még a legnagyobb értelmetlenség sem űzheti soká játékait. A [...] törvény nélküiség [...] a korlátozásoktól való megszabadulás) elkerülhetetlen következménye tehát az, hogy elvész [...] a szabadság” (Kant: „Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez?” In: Kant: *A vallás a pusztai ész határain belül és más írások*. id. kötet, 125. o.). „Szabadon cselekvő, de a morális törvény által nem kötött lényként

A moráltól, az észről, illetve az emberek által hozott törvényektől független szabadságról Kant – az emberi ész autonómiájának, az ember méltóságának, nem utolsósorban pedig az önálló, egymást kölcsönös tiszteletben tartó, az önmaguk által hozott törvényeknek engedelmeskedő polgárok közösségének filozófusa –, ha figyelme egyáltalán kiterjedt rá, csak megvetően tett említést: nem más ez, mint „törvény nélküli szabadság”, „a dulakodás szabadsága”, „bárdolatlanság”, „az emberiség állati lealacsonyítása”. Érdemes a vonatkozó helyet részletesebben idéznünk: „[...] mély megvetéssel nézzük” írja Kant, „s [...] *durvaságnak, bárdolatlanságnak, az emberiség állati lealacsonyításának* tekintjük a vademberek ragaszkodását *törvény nélkül való szabadságukhoz*, azt, hogy folyvást *dulakodnak* inkább, semhogy alávetnék magukat valamely önmaguk alkotta törvényes kényszernek, s hogy ilyen formán az *esztelen szabadságot* az ésszerűnél többre becsülik [...]”.⁶⁰

Ha a morál Kant számára annyit tesz, hogy alávetjük magunkat az erkölcsi törvénynek, így alávetést, kötelességteljesítést foglal magában, akkor nem haszontalan megemlítenünk, hogy ezt a maga módján Hegel is elfogadta, sőt egészen odáig megy, hogy kijelenti: „csak az engedelmesség által lehet szabadság”.⁶¹ Ezt a fajta engedelmességet Hegel persze megkülönbözteti a vak engedelmességtől. „Ebben az engedelmességben az ember szabad, mert a különös engedelmeskedik az általánosnak. Az embernek magának van lelkiismerete, s így szabadon kell engedelmeskednie”.⁶² A törvény nélküli szabadságról

elgondolni magunkat olyasmí lenne, mint egy törvények nélküli ható okot képzelni [...] – ez pedig öellentmondás” (Kant: *A vallás a pusztá és határain belül*. In: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*. id. kötet, 164. o.).

⁶⁰ Kant: *Az örök békéről*. Fordította Mesterházi Miklós. In: Kant: *Történetfilozófiai írások*, Budapest, Ictus, 1996. 270. o. (Kiemelések F.M.I.); vö még uo., 273. o. – Lásd Kant: „Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf”, Kant: *Werkausgabe*, sajtó alá rendezte W. Weischedel, XI. köt., 209. o.: „Gleichwie wir nun die Anhänglichkeit der Wilden an ihre gesetzlose Freiheit, sich lieber unaufhörlich zu *balgen*, als sich einem gesetzlichen, von ihnen selbst zu konstituierenden, Zwänge zu unterwerfen, mithin die tolle Freiheit der vernünftigen vorzuziehen, mit tiefer Verachtung ansehen, und als Rohigkeit, Ungeschliffenheit und viehische Abwürdigung der Menschheit betrachten, so, sollte man denken, müßten gesittete Völker (jedes für sich zu einem Staat vereinigt) eilen, aus einem so verworfenen Zustande je eher desto lieber herauszukommen [...]”. – Herder hasonlóképpen úgy vélekedett: nem lehet emberi jogokról beszélni anélkül, hogy egyúttal emberi kötelességekről ne beszéljünk, egyik nincs a másik nélkül. Ld. Johann Gottfried Herder: *Briefe zur Beförderung der Humanität*. In: *Herders Werke in Fünf Bänden*, Berlin und Weimar, Aufbau, 1978. Bd. 5, 75. o.: „Der Name *Menschenrechte* kann ohne *Menschenpflichten* nicht genannt werden; beide beziehen sich aufeinander [...]”.

⁶¹ G.W.F. Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Fordította Szemere Samu, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979. 573. o.

⁶² Uo., 705. o.

– a szabadságról, mint önkényről, az erkölcsi kötelék nélküli szabadságról – Hegelnek sincs sok jó szava: ami azt illeti, csak megvetéssel szól róla, ebben a tekintetben hasonlóan viszonyul hozzá, mint Kant a dulakodásként felfogott szabadsághoz.⁶³ Nem véletlen, hogy számára a törvény és kötelék nélküli szabadságnak, az önkénynek a szinonímái között olyan kifejezések bukkannak fel, mint „fanatizmus” és „féktelenség”.⁶⁴ A szabadság, melyet Hegel alapul vesz, Kanthoz hasonlóan nem téveszti szem elől az általánost; távol áll az önkénytől, a féktelenségtől vagy a tetszőlegességtől. Ebben a tekintetben Hegel – minden máskülönbben fennálló, korántsem lényegtelen különbség ellenére – alapvetően Kanthoz kapcsolódik. „A különösség engedelmeskedik az általánosnak”: ez a meghatározás másfelől akár a jóra való szabadság schellingi meghatározása is lehetne – az önös akaratnak, az alap akaratának az univerzális akarat alá való rendelése –, Hegelnél azonban – korántsem véletlenül, mivel nem ismeri a rosszra való szabadságot, a szabadságnak csupán pozitív oldalát látja, így – a jelző nélküli szabadság jellegét alkotja.

Dulakodás és féktelenség, mint az esztelen szabadság megnyilvánulásai a szabadságot hátrányos oldalai felől mutatják. Nem tekinthetők ugyan minden további nélkül azonosnak a rosszra való szabadság schellingi fogalmával, ám annak mintegy előképét alkotják. Azért nem lehet őket azonosnak tekinteni vele, mivel nincs bennük szellem, holott a rosszhoz Schelling számára nagyon is szükséges szellem.⁶⁵ Nem a principiumok megfordulásáról – s fonák egymáshoz rendelésükről – van szó, hanem egyszerű – ezt megelőző – állapotról, egyfajta principiumnélküliségről. A rosszhoz innen tekintve be kell lépni a civilizációba, a törvények által létrehozott jogállapotba, a rossz csak a civilizációval születik meg – nem véletlenül beszél Kant vademberekről, Hegel pedig történetfilozófiai értelemben vett Afrikáról. Mégis annyiban közel kerül mindkét gondolkodó a szabadság – a negatív szabadság – fogalmához (s vélhetően ez jogosítja fel mind Kantot, mind Hegelt e fogalom használatára), amennyiben aki dulakodik és folyvást dulakodik – s a kettő között jószerével mintha nem is volna olyan nagy különbség –, azt külső kötelékek nem akadályozzák, nem gátolják, nem tartják fogva, azaz a szó egy meghatározott, pregnáns jelentésében nagyon is – *szabad*.

⁶³ Uo., 176. skk. o., különösen 181. o., ahol egy oldalon belül legalább másfél tucatszor fordul elő az önkény-szó meglehetősen pejoratív kontextusban.

⁶⁴ Ld. uo. 183., 185., 173. o. Ezt az állapotot Hegel „jogtalanságként” is leírja (uo., 179. o.).

⁶⁵ Ld. Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 173., 178. o. = GA 42, 249., 257. o.; magyar ford. 302., 309. o.: „Ahhoz ugyanis, hogy valami rossz legyen, szellemre van szükség”; „A rossz – szellem, s ezért csak szellemként valóságos” [„Denn zur Bosheit gehört Geist”; „Das Böse ist Geist und daher nur als Geist wirklich”].

Miként a jóra és rosszra való szabadság schellingi fogalma számos – nem csupán múltbeli – jelenségre nézve lehet megvilágító, úgy a dulakodásként felfogott szabadság kanti vázlata is tetemes magyarázóerővel bírhat a szabadság sokféle megnyilvánulása számára. Ha aktuális használhatóságának lehetőségét keressük, vélhetően nem kell messzire mennünk. Jelen dolgozatot ebben az értelemben azzal a megjegyzéssel lehetne zárni, mely szerint aligha tévedünk nagyot, ha azt mondjuk: annak, ami körülöttünk, hazánkban az elmúlt húsz évben történt, s napjainkban is történik – annak a fajta szabadságnak, mely a rendszerváltás után megszületett, szárba szökkenett, és széles körben elterjedt –, e fogalom túlnyomórészt meglehetősen találó leírását nyújtja.

A SZABADSÁG ÉS HATALOM

LOSONCZ ALPÁR

Noha a szabadság fogalma ma minduntalanul szóba kerül, és úton-útfélen hivatkoznak rá evidencia gyanánt, amennyiben arra vállalkozunk, hogy jelentését tolmácsoljuk, úgy ott van a veszély, hogy a semmitmondásnál, vagy a frázisok ismételtetésénél kötünk ki. E fogalom magán viseli a fenséges bélyegét, a szabadság történelmének radikális pátozát, az affektív telítettséget, hovatovább, a szentség rangjával bír számunkra, és mégis roppant nehezen adja át magát az értelmezés műveletének. Ráadásul a fennálló diskurzív rendben nem lehetséges a szabadság *ellen* szólni, vagy kritikai művelet formájában megkérdőjelezni a szabadságot (legfeljebb különbséget teszünk a szabadság és a szabadosság között, miközben az utóbbival a mértéknélküliségre, és az önkényességre célunk), minthogy a szabadság a priori normatív jelentések által meghatározott; valójában, bárki aki közösségi színtereken jelenik meg, a szabadság nevében lép fel, és az „igazi”, „autentikus” szabadság ígéretét hozza, mégha különféle, akár egymásnak ellentmondó ideológiák kíséretében teszi is ezt.

Rövid emlékeztető: az újkori filozófia a XVII. századtól errefelé a szabadság értelmezésében pillantotta meg a legsajátabb érdekelttségét, a feltörekvő polgári osztály úgy érezte, hogy mandátummal rendelkezik a szabadság artikulációját illetően, ennél fogva véghezviheti a felszabadítás művét. A szabadság és a szükségszerűség, vagy a „sors” viszonylatának (a szabadság, mint felismert szükségszerűség, pl.), az akarat, vagy a szabadság, mint az okság titkának kérdései értékes nyomai ezen érdekeltségnek. Vagy a szabadság a szerződésalkötésben ismerte fel és erősítette meg magát, mint a szerződésmélet tisztas hagyományában. Hol azt gondolják, hogy a szabadság az elért függetlenség formájában áll elébünk, hol a szükségszerűséggel hozzák összefüggésbe, hol az oksági viszonyok jelentenek modellt, hol azon elmélkednek, hogy a szabadság spontán, vagy mások által megparancsolt, majd óvnak bennünket a militáns szabadságtól, vagy éppen a szabadság viszolyogtató formáitól. De úgy tűnik, hogy Hegel figyelmeztetése, miszerint e fogalomnál nem lehet elképzelni meghatározatlanabbat, többértelműbbet, amely egyúttal foglya a lehető legnagyobb félreértelmezéseknek, ugyanúgy érvényes, mint két évszázaddal ezelőtt.

Mivel magyarázható, hogy a politikai filozófia egyik legősibb kérdése, miszerint mindig ott a lehetőség, hogy a szabadságból a szolgaság vermébe zuhanunk,¹ valamint a szabadság elfajzása továbbra is kísért? Hogy a „*willing*

¹ Platon: *Az állam*. VIII, 564a,

slave” (J. S. Mill), a szolgaság fölötti megelégedettség nem tűnt el, és az újabb és újabb szolgaságalkazatok erdeje, a szabadság iránti közömbösség elemzés alá vethetőek immáron a liberális-demokrácia modern rendjében is?² Nem mellőzhetjük Adorno diagnózisszerű megjegyzését, miszerint a szabadság *elévült*, vesztett ütőerejéből, anélkül, hogy megvalósult volna. Pontosan ismerjük a különféle szabadságformákat, amelyek a jelenlegi világállapotban jogok formájában adódnak számunkra, a szabadság különféle „technikáit” a gazdaságban, kultúrában és a politikában, amelyek arra hivatottak, hogy letéteményesítsék a szabadság pragmatikus megtestesüléseit. Mégis az értelmezés megremeg, amikor a szabadság fogalmának *filozófiai* tisztázására kerül sor. A filozófia idevágó igényét persze folyton megzavarja a szabadság ideológiai használata, hiszen emlékezetünkben megtalálhatóak a különféle jelentések, amelyek nyomtatékosan a szabadságot tartalmazzák, még hozzá normatív módon, mint pl. a „szabad világ”, amelyet meg kell valósítani. Vagy a „szabadság nevében”, akár erőszakos eszközökkel, de olyan rendet kell létrehozni, amely ellehetetleníti, netalán fölszámolja a „szabadság ellenségeit” stb. Az igazolt erőszak ilymód eszközzé válik a célként tételezett szabadság elérésében.

Hogyan lehet felszabadítani a szabadságra vonatkozó beszédmódjainkat? Hogyan lehet, ha úgy tetszik, *szabadon* beszélni a szabadságról? Tudniillik, még ha el is fogadjuk *brutum factaként*, hogy a fennálló szabadnak nevezett társadalmakban a szabadság és a domináció olykor felcserélik egymást, hogy a szabadság az erőhatalmak instrumentumává válik, akkor is a szabadságot valamilyen *rend* tartozékának tudjuk. Az imént említett újkori gondolkodás nem utolsósorban e rend normatív körülírására vállalkozott. Eszerint a szabadság *epifenomális* részeleme a társadalmilag megerősített-pozitívált rendnek, amelyben az eszközök és a célok jól meghatározott rendszere működik. Továbbá, e felfogás alapján a szabadság természeti képződmény, szinte valami nyersanyag, fölhasználása nem rejt magában semmi problémát, ha csak nem élnek vissza vele igazságtalan célok érdekében. Az újkori filozófiából valójában föloldhatatlan ellentmondások maradtak ránk: az ember szabadsága társadalomelőtti módon és természeti képződményként értelmeződik, a társadalomba való érdek vezérelt belépése pedig a társadalmi rend dedukálható elemévé teszi a szabadságot.

De mit jelent, hogy a szabadság gyakorlása valójában „csak” epifenomális része a megformált társadalmi rendnek? Adornói megfogalmazásban a következőt: „a szervezett társadalom elméletileg sem alapíthatja meg önmagát a szabadságról való gondolat nélkül. Aztán, pedig megrövidíti a szabadságot” (184). Mint ahogy Kant is, úgy a polgárság is kitartóan követeli a

² Y- Ch. Zarka, Le maître anonyme. In: Y. Ch. Zarka et les intempestifs, *Critique des nouvelles servitudes*, Paris, PUF, 2007. 23.

szabadságot, egész filozófiáját a szabadság szolgálatába állítja, aztán pedig megakadályozza, korlátozza a szabadságot. Kant sem tűri a kényszer nélküli szabadságot, innen a törvényszerűség túlhatalma a szabadsággal szemben, amivel hozzájárul ahhoz, hogy a szabadság alázatossággá korrumpálódik.

Miért kerül a szabadság korlátozás alá, kérdezzük, de most már Adornótól függetlenül? Vajon csupán a pacifikált együttlétezés okán? Adorno szerteágazó szabadságértelmezése a *Negatív dialektikában* e gondolatot járja körül, és magát Kantot is elmarasztalja a szabadságfilozófia kereteiben is megmutatkozó autoritatív megoldások okán.³ Ha a „szervezett társadalom” fogalma helyett a szociális rend fogalmát használjuk (ami, kétségtelen, hogy nem tükrözi teljességgel az adornói eljárást), akkor Adorno gondolatát az elkövetkezőkben kiindulópontnak tekinthetjük. Számunkra a kérdés úgy merül fel, hogy miközben a szabadság a szociális rendbe „bevésett” mozzanatnak bizonyul, vajon nem sikkad-e el a szabadság, *mint* gyakorlat, *horribile dictu*, *mint* konkrét praxis, *mint* az emberi gyakorlat irreducibilis egzisztenciális-ontológiai dimenziója? Lehetséges-e, tehát, a szabadságot *nem* a fennálló rend függvényében, annak a eseteként értelmezni – egyúttal anélkül, hogy (a konkrét lény szabadságát szem előtt tartva), valamilyen romantizált társadalmonkívüliséget feltételezzünk? És aztán, lehetséges-e az egzisztenciális-szabadság olyan fogalma, amely függetlenedik a rend normatív projekciójától, és mégsem fullad az anti-normativizmus hínárjába? Ha a gondolkodás képtelen arra, hogy számot adjon a társadalom szabályszerűségein túlmutató szabadságon, vagy hogy egyensúlyokat keressen az elvont politikai-társadalmi rendhez kapcsolható szabadság és a „konkrét praxis” között, akkor nem arra szorítkozunk-e, hogy pusztán elfogadjuk az adott rendből eredő *többségi módon létrejövő* mechanizmusok kényszerformáit, a társadalmi majorizációt, és az *autoritatív vélekedés* módozatait? (A filozófia eredendően éppen ezen vélekedés túlhatalma ellen lépett fel,⁴ innen kellene, hogy eredjen a szabadság értelmezésével kapcsolatos különleges érdekeltsége, ha úgy tetszik, ezért kell sajátos erőfeszítést tennie a szabadság filozofikációjáért. Ráadásul ezt olyan szituációban kell tennie, amikor a szabadság politikai-etikai és filozófiai útjai szétágazni tűnnek). Az újkori gondolkodás nyitva hagyta a kérdést, hogy mit jelent a társadalomban meg tapasztalható szabadság, a szabadság, *mint* tapasztalat a társadalom keretein belül, ami éppen *nem* jelenthet egyet a „szabad társadalommal”, a társadalomhoz kapcsolható szabadság genitívusával.

³ Adornóval kapcsolatban megkíséreltem bővebben fogalmazni *A különbség messianizmusa* (Adorno a különbségről) című írásomban. In. *Pompeji*, 1996/1.

⁴ E tény radikális felidézése és a jelenkorban való alkalmazása, A. Badiou, *Second manifeste pour la philosophie*, Paris, Fayard, 2009. 33.

Vajon nem rendelkezünk-e megfelelő válaszokkal a feljebb feltett kérdésekre, amennyiben segítségül hívjuk a negatív szabadság fogalmát, amely a liberalizmus velejárója? Vajon nem zárhatjuk-e le rögvest a kérdéskört, úgy, hogy a „valamitől” való szabadságot érvényesítjük menedékként/erődként, amelyet a „társadalomba”, a „rendbe” rögzült szabadságformáival, a társadalom által ránk „parancsolt” szabadsággal szemben tételezünk? A politikai filozófiában ugyanis honossá vált Isaiah Berlin nevezetes megkülönböztetése a pozitív és a negatív szabadság között. Különösen a pozitív szabadsággal szemben gyakorolt mélyenszántó bírálata bizonyult mérvadónak, és e kritikát a továbbiakban is messzemenően fontosnak fogom tartani. Mégis, úgy vélem, hogy sem a negatív, sem a pozitív szabadság fogalma nem ad átfogó választ azokra a kérdésekre, amelyek a társadalomban való szabadságból adódnak. A szabadságot nem fogjuk kimeríteni sem akkor, ha úgy elemezzük, mint valamilyen tudatimmanenciát, amely a valamitől való függetlenségben mutatkozik meg, sem akkor, ha úgy szemléljük, mint a valamire való szabadságot. A szabadság fogalma problematizálható minden rendben, *ergo* olyan rendben is, amely a szabadság jogformáit hitelesíti, és a liberális-demokrácia elvtanára esküszik. Mert nincs olyan rend, amelyben a szabadság nem válhat az uralkodó politikai technológia részelemévé, amelyben nem áll fenn a lehetőség, hogy a társadalmi viszonylatok a vektorokként felszínre jutó erők relációi gyanánt mutatkozzanak meg. Azaz, továbbfolytatva, nincs olyan rend, amelyben a társadalmi viszonylatok nem válhatnak az erők mechanikus summájává. Nem található olyan rend, amelyben nem sötétlik a veszély, miszerint a hatalmi viszonylatok alárendelődnek az erők játéknak, amelyben, ennél fogva nem mutatkozik szükség a szabadság terének megformálására. Minden rend a transzcendenciát kiszorító *immanenciában* gyökerezik, ami kiélezi a szabadság transzcendenciájának gondolatát, ott is, ahol, ismétlem, a szabadságot juttatják érvényre, mint alkotmányos alapelveket. A kérdés tehát, összegezve, úgy hangzik, hogy lehet-e beszélni olyan szabadságfogalomról, amely a pozitív és a negatív szabadság dichotómiáján *túl* helyezkedik el?

A szabadság nem „eszme”, hanem *faktum*, ahogy ezt Kant óta lehet tudni, de lehetséges-e úgy gondolkodnunk, hogy a szabadság a véges *egzisztencia* faktuma, és nem a fennálló rend levezetett mozzanata? Hiszen ha a szabadság pusztán a létező, az immáron „szabaddá alakított világ” faktuma, akkor a rend nem egyéb, mint a szabadság eszméjének teleologikus történetének kifejelete, az eszme kitárulkozása történetének csúcspontja, amelyben a szabadság *szükségszerűséggé* változik át. Csakhogy semmi sem kezdődhet eleve, eredendően *szabad* módon, de a cselekvés szabaddá válhat a *szabaddá alakított kezdet*, a szabadság, mint *inicium* révén: valószínűleg ez egy olyan felismerés, amelynek értelmezése céljából Hannah Arendt-hez kell folyamodnunk segítségért. A rendből azonban eltűnhet a történelemben létező szabadság, az *inicium*, a kezdetteremtés, a végtelen újrakezdés szabadsága.

Pontosabban a szabadság nem lesz egyéb, mint a megvalósulás hatalma, amelynek az a lényege, hogy realizálja *in actu* azt, ami már a rendben *in potentia* létezik. A rend nem a potencialitásról beszél, hanem önmagát tökéletesnek minősítve, azt állítja, hogy a szabadság az emberi nem univerzális értéke, *ergo*, mindenki szabadsága maradéktalanul aktualizálódott. Holott a szabadság nem lehet tulajdonformaként tételezni, amelyet ki/el lehet sajátítani, és nem lehet az adott társadalmi rend által a szubjektivitáshoz eleve hozzárendelt alakzat; mert ha a szabadság előre, antecedens módon *pozitív specifikációt* nyer, ha előre elrendeltetik, hogy a szabadság alanyának mit kell tennie, mire kell vágyania, akkor a szabadság menthetetlenül veszélyeztetetté válik. Erőteljesen kell fellépniünk amikor a következő két nézőponttal találkozunk. Először is, nem meríthetjük ki a szabadság fogalmát, úgy, mint a szociális érettség, a fejlődés gyümölcsét, amelyet csupán le kell vennünk a roskadozó fáról meghatározott körülmények közepette. Kant is tiltakozik azon álláspont ellen, hogy az érettség kérdését bevonjuk a szabadság kritériumtárába, és azt szónokoljuk, hogy ez vagy az a nép, ez vagy az az egyed még nem érett a szabadságra, ennél fogva ne is várjunk tőle áttörést? Minthogy, folytatja Kant, nem élhetünk a szabadsággal, ha máreleve nem vagyunk a szabadságba „beállítva” (*Setzung*)? Vagyis, a szabadság nem mérhető az érettség fokozataival, a szabadság egyszerűen mérhetetlen az érettség távlatában; a szabadság, úgy bizonyul kezdetnek, hogy valaki magához veszi, magához húzza, és magánál tartja, egy bizonyos ideig, a szabadságot. Továbbá, bírálat alá kell rendelnünk a szabadságot, mint *adottság* fogalmat, amelyet csak el kell fogadnunk, vagy „szubjektív módon bensővé kell tennünk”. Nem tudjuk elképzelni a szabadságot a rezignáció, visszavonulás, vagy a lázadás lehetősége nélkül, mégis, nem áll fenn a lehetőség a számunkra, hogy a szabadságot, mondjuk, a fennálló rend elleni lázadás tartalmaira vezessük vissza: hogy a lázadás a szabadság jelentéseit fogja-e magában foglalni, az előre nem dönthető el, pusztán lehetőségként könyvelhetjük el. Csak a szabadság gyakorlása döntheti el azt, ami nélküle eldönthetetlennek bizonyul, nevezetesen, hogy a lázadás a szabadság jegyében történik-e? A szabadság kiiktathatatlan önvonatkozása: csak a szabadság adhatja önmagát, csak az válhat szabaddá, aki *már* eredendően szabadsággal rendelkezett, csak a szabadság teremtheti önmagát és saját létesülését. És a szabadság nem is adhat semmi mást, csak önmagát. Csak annak javasolhatjuk a szabadság realizációját, aki valamilyen módon már szabad, csak azt szólíthatja meg a szabadságra való felhívás, aki valamilyen módon felszabadította magában a szabadságot.

Megannyi szabadságforma kerülhet elébünk, és megannyi formával kell szembenéznünk: a közömbösség, a választás, a játék stb. szabadsága. A legfontosabb azonban, hogy a szabadság úgy faktum, hogy *nem bevégezett*, azaz úgy kell reflektálnunk rá, hogy mindig lehetővé tegye a felszabadítást.

Ezzel magyarázható, hogy ugyan elképzelhetünk teljessé váló szolgásgot, de nem adatik meg számunkra az integrális és definitív szabadság rendje.⁵ Ezért a filozófia nem tehet le arról a vállalkozásról, hogy folytonosan *de*-specifikálja és *de*-klasszifikálja a szabadságot. Amennyiben ugyanis a szabadság végleges meghatározást nyer, miszerint tartalmi kritériumok írják körül a konkrét szabadságot, úgy éppen a szabadulás esélye veszik el. Félreértés ne essék, nem arról beszélek, hogy itt a szabadságnak, mint a *felszabadulás* folyamatának fel kellene váltania a rögzített szabadságjogok rendjét. Ha így gondolkodnánk valószínűen a fennálló jogok felszámolását mozdítanánk elő, amelyre természetesen akadtak már elrettentő példák, különösen a XX. század folyamán. És azt sem javasolom, hogy a *felszabadulás*, vagy a határát-lépés tartalmát írjuk körül, és rendeljük el előre világra jötteinek lépésrendjét. A szabadságot felszabadítani, ez azt jelenti, hogy óvjuk magunkat attól, hogy a meghatározások segítségével elnyomjuk a szabadság gyakorlását. A filozófia nem teremt szabadságot, még azt sem várhatjuk tőle, hogy megvédje alakzatait, de kitartóan erőfeszítést tehet azért, hogy a szabadságra vonatkozó *nyitottságot* életben tartsa, és elszánt módon kövesse a szabadság útjait.

Márpedig e nyitottság magában foglalja, hogy a szabadság úgy kezdett, hogy *szakítást* jelent a fennálló a rendből eredő helyzettel, valójában *beavatkozást* jelent, amely nem hüvelyezhető ki a létező határokat szabó rendből. Márpedig, ha a szabadság beavatkozás egy adott helyzetbe, akkor nem írhatjuk le fogalmát úgy, mint a „szubjektív preferenciák megvalósulását”, vagy mint az „autentikus, mélyben lappangó én megvalósulását”, a „szubjektum önkitejesedését”, mert a szabadság *nem* írható le az előzetesen létező szubjektívítás, és a létező szituáció közötti harmonizáció folyamataként. És még kevésbé mondhatjuk, hogy a filozófia útja beveződött, minthogy úgy-mond támaszkodnunk lehet a *már létrehozott* szabadságokra. Ha így járnánk el, akkor a szabadság nem lenne egyéb, mint a szubjektívítás tartománya és az adott szituációból eredő követelmények közötti konvergencia realizációja, a rend keretein belüli nyugvópontra érkezés.

A társadalmi expresszió és az individuális vágy közötti kongruencia története nem a szabadságot, hanem a rendhez igazodó normalizációt készíti elő. A szubjektum illetén expressziója, nem egyéb, mint a társadalmi mező által meghatározott megnyilatkozási módozatok megismétlése. Ez a szabadság gépezetének automatizmusa. Amit szeretnék tehát megfontolni, az a szabadság *nem-expresszív* változata,⁶ miszerint a szabadság nem a szubjektum társadalmi expressziója gyanánt létesül, amely egy adott szituáció

⁵ Zarka, *ibid.*, 1.

⁶ Ösztönzést kaptam, A. Badiou, *Philosophes résistants*. In. *Abrégé de métapolitique*, Seuil, Paris, 1998. 17.

követelményeihez igazodik. Az „önteremtés”, a „vágymegvalósulás” útjai, amelyekkel a kortárs társadalmi rend a szabadság eksztázisát ígéri már eleve inkorporálódtak a fennálló rendbe, vagyis, kitaposott ösvényeket kínálnak. A társadalmi rend olyan kereteket kínál, amelyben a szubjektum előírt módon *in potentia* és *in actu* létezik. Csakhogy itt ismét, legalább egy pillanat erejéig, segítségül hívom Adornót: „a szubjektum azonosító elve nem egyéb, mint a társadalom belsővé tett elve.....” (*Negative Dialektik*, 202). Majd: „a szabadságra vonatkozó kérdés nem igényli az igent vagy a nemet, hanem olyan elméletet, amely felülemelkedik mind a fennálló társadalmon, mind az individualitáson” (234) A szabadság mindig a szinguláris szubjektivitás vonatkozásában áll fenn, csakhogy amikor a már eleve megformált szubjektivitás területén mozgunk, akkor teljesen elsikkad a szabadság *produktív* mivolta: az a lehetőség, hogy a szabadsággal, mint kezdettel újrairjuk a fennállót, új expresszivitási tartományokat hozunk létre, amelyek korábban még nem voltak átgondoltak, sőt, mi több, még lehetőségként sem merültek fel. Ennek okán a szabadságot nem expresszióként, hanem *érkezésként, megérkezés kapcsán kitáruló létesülésként* fogalmaznám meg. Amikor Jean-Luc Nancy a szabadságot, mint váratlant, mint a gyakorlóját is *meglepő* jelenséggént teszi tárgygyá, akkor gondolkodása kapcsolatba hozható az itt elmondottakkal. Ebben az értelemben meg kell kockáztatnunk annak a meggondolását is, hogy a szabadság megnyilvánulása akár azt is magában foglalhatja, hogy saját szubjektív preferenciáinkkal *szemben* lépünk fel, szigorúbban véve a nem-expresszív módon értelmezett szabadság nem zárhatja ki a lehetőséget, hogy a szabadság révén olyan módozatot választunk, amely *ellenünk, saját magunk ellen* tétéleződik. Ezenkívül ha a szabadság *nem* egy előzően már létező szabad aktus pusztá megnyilvánulása, nem az előzően létező szabad aktus megvalósulása, hanem váratlanszerű történés, akkor a szabadság tudatosításában konstitutív, kiiktathatatlan szerepet játszik egy *visszatekintő* aktus, amely azt mondja „szabaddá váltam, szabaddá lettem”. Nem képzelhetjük el a szabadságot ezen *visszatekintő* aktus nélkül, amely reflektálttá teszi a szabadságot. Ebből még az is következhet, hogy egyszerre szabadabbak és kevésbé szabadabbak vagyunk, mint egyébként gondoljuk, de a legfontosabb, hogy a szabadságot nem a jövő függvényében gondoljuk el, nem a jövőből táplálkozó vágyból, miszerint szabadok leszünk, ha „megérnek a feltételek”, ha „több erőforrással rendelkezünk, mint most”, ha „eljön az igazi demokrácia”. A szabadság *itt és most* gyakorlandó, függetlenül a jövőtől.

A szabadság csak valamilyen történésszerkezetben nyilvánulhat meg, és nem fordítva, vagyis nem mondhatjuk, hogy a szabadság valamilyen történés (1968, 1989 stb.) alete. Hogy a szabadságot nem tekinthetjük valamilyen projektum aktualizációjának-realizációjának, ez azt jelenti, hogy a történés által bontakozik ki a szabadság, amely nem valamilyen lehetőség realizációja, hanem vonatkozás a megnyíló lehetőségmezőben. Ezért nem elégedhetünk

meg azzal a gondolattal, hogy a szabadság nem egyéb, mint az önaktualizáló alanyiség tulajdona. Mert akkor lehetlenné válik az önmagára záruló rend immanenciájából való kitörés, az immanenciából való kihasadás, az immanenciából kilépő transzcendencia. A szabadság e transzcenciája egyfajta határátlépés, *excesszus*, amely megmutatja az adott rend határait. Hiszen a határátlépés révén megteremtődik a „túl” és az „innen”. Foucault alapján hadd szóljunk itt a „szabadság meghatározhatatlan munkájáról”. A szinguláris szabadság, mindig excesszust jelent a normatív módon előírt szabadsággal szemben. E szabadság gyakorlása mindig kihívást jelent a normativitással, sőt, mi több, az etikával szemben. De nem lehetséges a transzregresszió politikája (anomalizmus), az *előírt* határátlépés, ezen érvelésben nem lehetséges pozitív terminusokkal körülövekezni. Az előírt határátlépés mindig előre *specifikált* alanyiséget feltételez: a deviánst, a racionalitástól eltérőt, a peremen tartózkodót stb. A transzregresszió csak a konkrét módon létező rend határainak való ütközéséből származhat. Ennélfogva a szabadság praxisa sohasem függetleníthető a rendtől, és nem egyszerűsíthető valamilyen lebegő rend-kívülségre. A konkrét, egyúttal *nem*-pozitívtalt szabadság, amely excesszust jelent a rendhez képest, nem azt közli velünk, hogy a rend „nem létezik”, *ergo*, nem a rend hiányát ünnepli a kaosz istenének nevében. Vagyis, nem azt érvényesíti számunkra, hogy (pl. a liberális-demokrata) rend által hitelesített szabadságkonfiguráció kiiktatható.⁷ Csúpan azt, hogy a szabadság tapasztalata, a szabadság, mint tapasztalat magában kell, hogy foglalja a rendhez képes *kívülség* vonatkozásait. Azt a tényt, hogy a kívülség *konstitutív* a szabadság szempontjából. Az emberi egzisztencia szabadsága mellett lándzsát törni, ez azt jelenti ellenállni annak a kísértésnek, hogy a konkrét szabadságot levezethetjük a rend bármilyen történelmileg létező formájából. Arra a szabadságra gondolunk, amely *invenció*, *ingenium* a fennálló rendhez képest. Figyelembe véve az elmondottakat, itt a szabadság olyan körvonalai rajzolódnak ki, amelyek nem a jövőből, nem egy eljövendő jövőből származnak, hanem a létesülés retroaktív értelmezéséből fakad.

* * *

A *Negatív dialektika* (Adorno) harmadik részének egyik leg súlyosabb fejezete a szabadsággal foglalkozik, és a gyakorlati ész *metakritikájára* utal. Az utalás sokatmondó, úgy kell olvasnunk, hogy a szabadság nem az elméleti megismerés tárgya, ennél fogva nem sajátítható el az elméleti aktivitás segítségével, hanem a kivívandó *praxis* dimenziója, a metakritikai attitűd

⁷ B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 2002. 240. Waldenfels okfejtése figyelembeveendő a „rend” értelmezésének szempontjából.

pedig a polgári világ transzcendenciájának lehetőségeit tapogatja. Nem-e Descartes is azt mondta, hogy a szabadsággal találkozni kell, méghozzá mindenkinek, és az egyedüli dolog, amit tehetünk, hogy kísérletezünk vele? Azaz a szabadság a bizonyítékok terrénján túl helyezkedik el, tényszerűsége nem része a bizonyítékok birodalmának? Nem-e Foucault mondja egy helyütt, hogy a szabadság: *gyakorlat*? Hogy nem állapot, amelyet az intézmények garantálnak, hanem „valami”, ami csak a gyakorlat által, az öngyakorlás következtében létezhet, *létesülhet*? (Nancy egy helyütt Saint Just mondatát idézi, miszerint Franciaország ugyan létrehozta a katonaságot és a bíróságokat, de erőfeszítéseket kell tennie azért, hogy a nyilvánosság bátor és igazságos legyen. Tehát, Franciaországnak nem csak őriznie kell a létrehozott szabadságokat, hanem „fel kell magát szabadítani” a szabadság gyakorlására. Mondok azonban egy másik példát is: Foucault élete végén az igazságra vonatkozó bátorság elemzésébe fogott, és az antik *parrësia* elemzésén keresztül arról szólt, hogy mily roppant nehézségek akadályozzák az őszinte beszédet a demokráciában.⁸ A *parrësia* elemzése, nevezetesen, hogyan lehet őszinte módon mondani az igazat, nagyon is össze lehet kapcsolni a szabadság felszabadításának fordulatával. Hiszen pontosan ugyanarról van szó: nem elegendő a létrehozott szabadság, újra és újra fel kell szabadítani, innen a „bátorság” fogalmának kiemelése.) Hogy a szabadságért semmi nem kezeskedhet, azaz a szabadság egyetlen garanciája maga a szabadság? Ennél fogva a szabadság, mint gyakorlat, *qua* tapasztalat nem lehet valamilyen specifikált tudás tárgya? Az itt következő eszmefuttatásokban egy ideig, igaz szelektív módon, Adorno okfejtését követem, méghozzá azért, hogy támpontokat szerezzek álláspontomhoz. Nem a filológiai hűség a célom, és nem is Adorno-értelmezésbe kívánok belebonyolódni, hanem csupán a negatív dialektika filozófusának gondolatait használok támasztékkul.

Tudjuk, Adorno éles megvilágításba helyezte a modernitás apóriáit, erőteljes bírálata a felvilágosodás totalitáriánus hozadékait vette célba; ki nem ismerné a Horkheimerrel közösen írott könyvnek *A felvilágosodás dialektikájá-*nak az instrumentális észre, a mértékét vesztett önfenntartás logikájának baljós térhódítására, a természet feletti önkényuralomra utaló sötét tónusú, megjegyzéseit – de szó sincs arról, hogy bukásba kívánta volna rántani a felvilágosodás kritikai erőfeszítéseit. Kivette részét a modern alanyiságra ráaggatott teljhatalmúság-mítosz, a tudatimmanencia gondolatvilágának kipellengérezésében; azáltal, hogy észrevette azokat a szálakat, melyek a mitológiához fűzik a felvilágosodást, a modern kritikai önviszonyulás élvonalbeli képviselőjévé avatta magát, de nem árulta el a modernitás „tervezetét” a minden határt elmosó aktusok vagy az esetlegesség dicsőítése

⁸ M. Foucault: *Le courage de la vérité*. Gallimard, Seuil, Paris, 2009. 39.

kedvéért. Adorno, tény és való, nem tesz kísérleteket irracionális kimérák megragadására; megálljt parancsol a felvilágosodás minden rangfosztásának. Mert olyan módszerekkel élt, melyek nem hagynak kétséget afelől, hogy a felvilágosodás önreflexivitásának tartományában kereste a gyógyírt a felvilágosodás okozta sebekre, hogy kritikai mércéit rendíthetetlen következetességgel a modern önviszonyulás értékrendjéhez kötötte.

Amikor Adorno körütekint az „érett felvilágosodás világában” akkor a kiélezett apóriák jelenlétét tapasztalja. Olyan sajátosságokat ismer fel melyek csak apóriákban elevenednek meg – ezek anyagán lobban lángra a negatív dialektika gondolkodásmódja. A felvilágosodás úrrá lesz a múlt igazságtalanságain, hiszen a modernitás keretei között a kritika ítélőszéke elé vonja a premodernitás „közvetítenen uralma” által celebrált mércéket, varázstalanító ereje folytán áthatol az alanyiságra testált rend kikezdehetetlennek tűnő burkán, továbbá felbecsülhetetlen igazolást hoz a létezővel szembeni kritikai tevékenység, a szabadság és az ész összefonódottságának elve számára, de újabb korlátokat támaszt számunkra. Erővel gyarapítja a béklyóba kötött alanyiságot, szabadnak tünteti fel, tárggyá teszi függetlenségének kritériumait, de egyúttal újabb láncokat rak rá. A haladás dicsőséges állomásaihoz a regresszió tapad, a haladást úgy követi a regresszió, mint ahogy a vakító napsütésben a mozgó tárgyat az árnyék. Az ész békés uralmának hajdani polgári álmát megzavarja az apóriák tobzódásának kérlelhetetlen ténye. Nem arra kell gondolnunk, hogy a felvilágosodás eszméi sajnálatosan eltorzultak az utánpótlók vagy a mesterkedők kezében, akik kizárólagosság gyanánt és önhitt módon alkalmazva rossz hírbe hozták szellemiségét, nem, a felvilágosodás „átka”, hogy már őseredetileg, azaz alapvető meghatározottságában belebonnyolódik olyan apóriákba, melyek felismerése, íme a XX. században különösképpen, halasztást nem tűrően, revízióra szorítja a felvilágosodást. A kezdettől fogva ki van téve annak a hatásnak, melyet az apóriák gyakorolnak rá. Igaz, hogy a felvilágosodás meggyökereztetése egyidejű a civilizáció előrenyomuló folyamatával, de alapvető tendenciáit a modernitás felszabadításmotívumának perspektívásából vegyük szemügyre. Ha elmarad a haladás és a regresszió együttes jelentkezéseire vonatkozó reflexió, akkor a modernitás sorsa megpecsételődhét, romhalmazzá válhat. Ha érdektelenséget tanúsítunk a modernitás e meghatározottságai iránt, úgy az vallja kárát ennek, ami benne a legjobb. Tehát az apóriák nem az ellentétpárok jámbor egymásmellettségében nyilvánulnak meg, melyek feszültségét majdan az üdvözülés, vagy valaminő sikeres *Aufhebung* lezáró művelete feloldhatja, hanem kifejeződései a modernitás lényeges lehetőségeinek. Ezek foglalatja: a modernitást a saját maga által működésbe hozott erők veszejthetik el. Aztán, az autonómia és a heteronómia folytonosan felcserélik egymást, így azon a helyen, ahol Kantnál a heteronómia jelentései jutnak felszínre, ott a szabadságnak kellene felragyognia.

Adorno szerint a polgári gondolkodás azon igyekezete, hogy finomítsa a szabadság fogalmát magán viseli az antagonizmus bélyegét; miközben a polgári világ megszüntette a régi típusú elnyomást, egyúttal újfajta elnyomást juttatott érvényre, amely része az *ésszerűség* elvének: „ugyanazt a képletet találják meg mind a szabadságra, mind az elnyomásra: a szabadságot átengedik a racionalitásnak, amely korlátozza a szabadságot, és távolítja a tapasztalattól, méghozzá minden olyan vágy nélkül, hogy a szabadság az empiriában megvalósuljon”. (181) Márpedig a racionalizmus koronája az okozatiság, amelyre összpontosított a spekulatív filozófia Leibniztől Schopenhauerig, azaz a szabadsággal foglalatosskódás elképzelhetetlen az okozatiság bevonása nélkül. Így válik a szabadság az okozatiság speciális esetévé. Valójában, a szabadságot már eleve olyan „elvont-szubjektív” módon fogalmazták meg, hogy az „objektív társadalmi tendenciák” aláásták a szabadságot. A társadalmi integráció (és én is voltaképpen ebben az értelemben használok a társadalmi rend fogalmát) érdektelenné teszi az egyedeket a szabadság iránt, *mert a szabadság igénylése és megvalósítása védtelenné és törekennyé teszi őket* a társadalmi viszonylatok közepette. Éppen azon orgánum, mint pl. az akarat, amely a szabadság potenciális vehikuluma lehetne, rombolja a szabadság építményét. Az egyedek helyenként transzcendálják a társadalom vak erőit, de *monádák*, ablak nélküli individuumok lévén éppenséggel elősegítik a társadalomban rögzült viszonylatok reprodukcióját. Amennyiben arra vállalkozunk, hogy a szabadság felszabadítását érjük tetten Adorno észjárásában, úgy aligha állíthatjuk, hogy ő a szabadság fogalmát egy olyan autonóm szubjektivitás fogalmához kötötte, amely hatalmat gyakorol saját döntései felett, és tisztes távolból ítélkezik az őt ért hatások kapcsán. Hiszen az effajta függetlenség lehetetlenné tenné a szabadság gyakorlását az emberi viszonylatok *keretein belül*, megakadályozná a társaságban praktizálható szabadság formáinak bármilyen kifejtését. Valójában Adorno segítségével kiélezhethetjük a gondolatot, hogy az akaratnak átengedett, a szubjektum tulajdonaként tételezett, akár nárcisszisztikusnak is nevezhető szabadság elégtelennek bizonyul; ami arra ösztönöz bennünket, hogy a szabadság olyan jelentéséről gondolkozzunk, amely nemcsak, hogy nem egyszerűsül a szabadságra, mint valamilyen szubjektív tulajdonviszonyra, hanem a szubjektumot *felülmúló* szabadságfogalom finomításán dolgozik.

Számunkra fontos, hogy Adorno ismételtelen a pozitív értelemben vett szabadságot rendeli bíráló alá, mert érvelése találkozhat az általunk kibontandó gondolatokkal. A *Negatív dialektika* írója ugyanis határozottan elveti, hogy a szabadságot *pozitív* értelemben tolmácsoljuk, minthogy abban az esetben a szabadság szükségszerűen hamissá válik. A negatív teológiára emlékeztető módon úgy gondolja, hogy a szabadságot csak a tagadás révén ragadhatjuk meg, voltaképpen csak a nem-szabadság konfigurációja ragadható meg és írható le. A negatív teológia eljárás módját nem fogom követni, mert a sza-

badtság olyan fogalmát mérlegelem, amely nem egyezik ezen észjárással, de a pozitív szabadság fogalmának kritikáját továbbra is fontosnak tartom. Tehát, Adorno szerint miheyst a szabadságot pozitív módon tételezzük, a „közvetlenség szabadságnélkülivé válik. A szabadságon, mint valami fennállón található társadalmi bélyeg a nem szűnő elnyomással köt szövetséget...” (195). A pozitív szabadság ízig-vérig aporetikus fogalom, amelyet a „nominalizmus és a tudomány térhódításával szemben találtak ki, hogy megőrizze valamilyen szellemteliség sajátosságát” (210) Még Kant is, amikor a szabadság fogalmát kívánja közelebb hozni, olyan metaforákhoz folyamodik, amelyek az „empirikus világ” „oksági-mechanikus” fogalomrendszerét idézik. A szabadság olyanmire keveredik a nem-szabadság jelentéseivel, hogy az utóbbi válik az előbbi feltételévé. A szabad akarat, amelyet a szabadságra vonatkozó tudomány csúcspontjának tekintik, csak annyira létezik, amennyiben az emberek hajlandóságot tanúsítanak az „akarat” felszabadítására.

És itt álljunk meg, szüneteltessük az Adorno-parafrázisokat és citátumokat, hogy körüljárjuk a pozitív szabadság problémáját. A már szóba hozott Berlin úgy érvel, hogy a pozitív szabadság kérdése oda vezet, hogy fel kell tennünk a kérdést, hogy milyen beavatkozásokat kell érvényre juttatni annak érdekében, hogy valaki (bárki) az adott cselekvési alakzatot, és ne valami más formát realizáljon a társadalomban? Azt állítja, hogy mindennek fényében a történelem során napvilágra jutott a magasabbrendű, racionális Én az alacsonyabbrendű, tapasztalatilag meghatározott Énnel szemben, miközben az utóbbi indoktrinálható az előbbi révén. Azaz, a magasabbrendű, racionális keretbe helyezett szabadság nevében úgy lehet manipulálni az ember definícióját, hogy a manipulátorok által mozgatott emberek bábukká válnak. Különös jelentőségű, hogy Berlin is említi az önmegvalósulás tendenciáját, mint a politikai technológia mozzanatát, amely a realizáció e formáját valamilyen eszményinek tételezett rend elveihez igazodik. Innen származik sokat taglalt gondolköre, amely az önrealizációt a pozitív rend pilléreihez kötötte, és a pozitív szabadság gyakorlatát a szabadság elveszejtésének rendjével párosította. Nem az elnyomás, az erőhatalom kényszermeghatározott gyakorlása csatolja az egyedeket a rendhez, hanem éppenséggel a szabadság ígérete. És akármennyire is tudjuk, hogy Berlin mennyire más filozófiai utakon jár, mint Adorno, érvelésének megkerülhetetlen vonatkozása, hogy a konkrét szabadságot, a szabadságot, mint egzisztenciális aspektust elnyomhatja és kiiktathatja az érvényre jutó társadalmi rend. Hiszen jól tudjuk, hogy Berlin milyen meggondolásokkal szövi érvelését⁹: elutasítja a szétágazó, szétfejlődő értékvonzatok kibékítését egy tökéletesnek mondott rendben, és a pluralizmus értékét hitelesíti, amelyet párban lát a negatív szabadsággal, és az emberi

⁹ S. Prozorov: *Foucault, Freedom, and Sovereignty*, Ashgate, 2007. 114.

célok sokféleségének elismerésével. Ráadásul e célok legnagyobb része összemérhetetlen. Egy helyütt, számba véve a kor meghatározta tendenciákat,¹⁰ Berlin úgy szól, hogy korunk egyede „iszonyodik” a szabadságtól, „attól retteg, hogy túl sok szabadságban lesz része”, retteg a szabadságtól, amelyet a kietlenség jellemez, amelyben eltéved „mint a sivatagban”. De ott van mindig okfejtésében a veszély hangoztatása, hogy a szabadság a létrehozott rend távlatában pozitívalódik, hogy a szabadság kiegyenlítődik gyakorlásának szociális vonatkozásaival. Ezenkívül pontosan tudjuk, hogy Berlin a negatív szabadságot mozgósítja a pozitívált szabadsággal szemben, mert a negatív szabadságban, azaz, a szabadság azon formájában, amely révén megtehetünk valamit, de mások közbeavatkozása nélkül, azt a lehetőségmezőt pillantja meg, amely az individuális egzisztencia számára védelmet jelent a rendből adódó követelmények szempontjából. A negatív szabadság menhely, mert gyakorlása megrepeszi a pozitívált szabadságot léteztető *rend* falát. Csak-hogy, megtalálható-e a társadalmi viszonylatok közepette egy olyan szegregált, kimetszett övezet, amelyet megvonja magát a rend normalizációs mechanizmusaitól? Azaz, *milyen mértékben* lehetséges a negatív szabadság, az állami, és egyéb közbeavatkozás-nélküli állapot örömét élvező, gyakorlójának tágitani a „szabadság köreit”, hogy e közismert fordulatot használjam? Ismét visszaugrok egy pillanat erejéig Adornóhoz, aki határozottan hangot ad kételyének, hogy lehetséges-e számunkra az „örökkévalóság érvényével dekrétummal elrendelni a szabadság történelmi menhelyét” (220). És az „örökkévalóság” emlegetése itt nagyon is meggondolandó: Berlin ugyanis, annak ellenére, hogy az emberi természettel kapcsolatban jelzi, hogy lezárhatatlan vita tárgyról van szó, mégis az „emberi természet lényegéhez” nyúl. Vagyis egy olyan naturalisztikusan megrajzolt minimumhoz utal bennünket, amelyben meta-történelmi módon megbúvik a negatív szabadság. Csakhogy ezáltal arra kényszerül, hogy *naturalisztikus* módon rajzolja meg a negatív szabadság határait, azaz, hogy naturalisztikus módon tételezze a negatív szabadságot, mint az *autentikus* szabadság mindenkori tartályát. Vagyis Berlin azt állítja, hogy a társadalmi rendbe való szorultságunk ellenére, mindig megpillantható valamilyen naturalisztikus szabadság-maradék, amely kisiklik a rendből. A mi számunkra azonban makacsul megmaradnak meghatározott kérdések: mi van akkor, ha a negatív szabadság naturalisztikusnak mondott köre valójában *reflektálja* a pozitívált „nem-naturalisztikus”, azaz művi módon létesített szabadság normalizációs kényszerét? Mi van akkor, ha a közbeavatkozástól mentnek, mondjuk a paternalisztikus állam gondoskodó fellépésétől megtisztítottnak nyilvánított övezet már *eleve*

¹⁰ I. Berlin: *Négy esszé a szabadságról*. Fordította Erős Ferenc és Berényi Gábor., Budapest, Európa, 1990. 495.

magán viseli a közbeavatkozás bélyegét? Ha a negatív szabadság, amely a közbe-nem-avatkozás nevében, a köz és a privát szféra között húz demarkációs vonalakat, a pozitív szabadság árnyékában marad? Ha a negatív szabadság egy már eleve pozitivált, az adott társadalmi rendből fakadó szedimentálódott szabadságformák részeként tételeződik? Nem az a gond jelentkezik most számunkra, hogy a negatív szabadság *alul*determinált, vagyis, hogy általa elsikkad az a kérdés, hogy a szabadság alany rendelkezik-e a megfelelő erőforrásokkal, képességgel, készenléttel, fennáll-e a megfelelő intézményes infrastruktúra, hogy szabadságát gyakorolja. Hanem az a tény késztet gondolkodásra, hogy a negatív szabadság *túl*determinálttá válhat, és nincs olyan társadalmi rend, amely nélkülözi e lehetőséget. Része egy olyan már kivájt, specifikált, és klasszifikált rendnek, amely determinálja a negatív szabadságba beleírt distinkciót a köz- és a privát között, ezzel, ha úgy tetszik, heteronóm területté módosítja a negatív szabadság birodalmát. Berlin említi az emberi lényeggel kapcsolatos manipuláció lehetőségét, de e bírálatának éle csorbul, mert csupán a pozitív szabadságra szorítkozik, holott, az emberi lényeggel való manipuláció ugyancsak következményterhes a negatív szabadság esetében is. Mert miért korlátoznánk az emberi lényeggel való mesterkedést a pozitív szabadság területére, ahol az ön-aktualizáció, az önteremtés, az autentikusnak minősített én kibontását előlegeződik a rend távlataiban? A negatív szabadság filozófiájának éppúgy szembe kell néznie azzal a lehetőséggel, hogy kereteiben a szubjektivitás csak *in actu* létezik, azaz, hogy az adott rend axiomatikája általi *aktualizáció* formájában kerül felszínre. Semmi sem kezeskedik azért, hogy a negatív szabadság érvényesítésével nem rekedünk meg a már létrehozott, hitelesített, meghonosított, megszerzett szabadságtechnikák kereteiben. A szabadság *nem*-pozitívált gyakorlása, a szabadság *nem*-pozitív megerősítése a negatív szabadság dicsőítése után sem szűnik meg kérdés lenni.

Adorno úgy vélelkszik, hogy a szabadság csak a megrendszabályozás *vonatkozásában* válhat konkréttá, csak akkor társíthatjuk a konkrétság attribútumát a szabadsághoz, ha szem előtt tartjuk a represszió formáit, amellyel szemben ellenállást gyakorolunk. Minden bizonnyal e gondolata kapcsolatban áll azzal az állításával, hogy a modern társadalomban a szabadság bármilyen megnyilvánulása végzetesen keveredik a nem-szabadság konfigurációival. Az ellenállás konstitutív szempontjának említésével meghatározott értelemben egyetérthetünk (noha, abban az értelemben ahogy korábban jeleztem: csak a szabadság dönt a lázadás szabadság lehetőségéről) de a negatív dialektika kereteiből előbukkanó szabadság „konkrét” mivoltának komor, engesztelhetetlen artikulációja nem tűnik elegendőnek. Mert amennyiben elfogadjuk, ahogy eényt szintén már korábban rögzítettem, a szabadságjogok konzerválásra szoruló kodifikált formáit, mint adottságokat, és elfogadjuk a privát és a közzsféra közötti határvonalak hitelesítésének szükséges-
182

ségét, nem utolsósorban, amennyiben megerősítjük, hogy az egyedi létezés egzisztenciális szabadsága irreducibilis a társadalmi rend vonatkozásában, akkor tovább kell lépniünk az adornoí útvonalhoz képest. Szem előtt tartjuk megfontolásunkat, hogy az egzisztenciális-ontológiai szabadság nem ruházható rá semmilyen pozitív rendre (nem utolsósorban azért sem, mert a szabadság nem tulajdon, amely transzferek segítségével átadható), még egyszer mondom, hogy nem kívánom kiiktatni a rend pilléreivel kapcsolatos normatív jellegű artikulációt, a szabadság normatív értelmezését, csak a „konkrét szabadság” szempontjából elégtelennek tartom. Ennélfogva a szabadság nem-pozitívált formájának tartalmaznia kell a rendbe vésett korlátokkal, határrögzítettségekkel való szembesülést. Ez a tény nem azt jelenti, hogy a szabadság gyakorlása eltörli, semmíti a privát és a közszféra között megerősített határsávokat, de azt igen, hogy a szabadság, mint a társadalmi renddel való konfrontáció magában foglalja a köz és a privátszféra közötti határok problematizálását. Ebben az értelemben a szabadságforma nem lehet híján a köztevékenység gyakorlása, a szabadság praxisában mindig ott kell, hogy ragyogjon a közgondolkodás csillaga, nincs a szó legszigorúbb értelmében szabadságpraxis közvonatkozások nélkül. Nem felel meg a valóságnak, hogy a szabadság visszaszorítható a privát tartományok sáncai közé, vagy hogy a szabadság megnyilvánulásai között belső distinkciók rejtekeznek (privát *contra* közszabadság), vagy hogy elképzelhető valamilyen „privát kreativitás” a szabadság zászlaja alatt a közszférától elkülönített zónákban stb. A szabadságból származó ellenállás megkérdőjelezheti *mind* az állami infrastruktúrában, *mind* a civil társadalom található autoritativ szerkezeteket, de akármire is vonatkozik közdimenziókat rejt magában, és a közvonatkozások újradefiniálását sejteti. Ezért nincs apolitikus szabadság. Nem abban az értelemben, hogy a szabadság megnyilvánulása menthetetlenül a politikai rend attribútuma, amelyben a hatalmi erővonalak már kirajzolódtak. A konkrét szabadságban, ebben az Adornóra vonatkozó *metakritikai* értelemben, bennfoglaltatik, hogy maga a *politika* is problematizáció tárgya legyen. Mint ahogy a művészi szabadságban is bennfoglaltatik, hogy problematizálható legyen a *művészet jelentésének* kérdése, sőt, mi több, hogy örökösen újakezdhető a művészet jelentésének problematizációja, azaz, hogy egyfajta számadást követeljünk akár a művészet létező formái kapcsán is. Hiszen az *inicium*, a szabadság, mint újakezdés, és a szabadság, mint a pozitív meghatározottságokat transzcendáló aspektus, pontosan azt jelenti, hogy fennáll a fennállóval való szakítás lehetősége. A szabadság, mint gyakorlat ezért kisiklik minden rendi megkötöttségből. Berlin sokszor emlegeti az összemérhetetlenséget, alighanem e mozzanat elhanyagolhatatlan velejárónak bizonyul abban az érvelésben, amely fennen tiltakozik az ellen, hogy az alanyokat összemérhetővé tegyünk valamilyen elképzelt logarléc segítségével. A pluralizmus melletti komoly érvként tarthatjuk számon, hogy az össze-

mérhetőség elé súlyos akadályok gördülnek. Valóban, a szabadság összemérhetetlenségét messzemenően figyelembe kell, hogy vegyük, nem javasolhatjuk a szubjektumok egyenlő szabadságának elvét a valamilyen mérőegység révén megvalósuló összemérhetőség alapján. Számunkra ez azt jelenti, hogy a szabadságot nem mérhetjük a minden társadalmi rendben uralkodó mértékek segítségével, hiszen a szabadság a *szingularitások* összemérhetetlenségében nyilatkozik meg. Ennélfogva nem tüntethetünk fel egyetlen olyan vonatkozást sem, amelynek fényében a szabadság mérhetővé válik. A „...szabadság a semmivel mérődik: a semmiben megnyilvánuló egzisztencia transzcendálásában és a semmiért való transzcendálással mérődik. A szabadság: nem mérődni semmivel.”¹¹ Azt jelenti, nem vagyunk mérhetőek semmivel.

Mindenesetre, a szabadság terei, teresiesülése, meghaladják a privát szférák határvonalait. Pontosan ebben az értelemben nem lehetséges beszélni a szabadságról a politikai dimenziók figyelembevételével. A szinguláris szabadság, amely mások felé nyílik meg, önmagát a másokkal való viszonylatban tapasztalja meg, mindig másokkal együtt nyilvánul meg. Ebben az értelemben csak megerősíthetjük, hogy a privációban beszorított ember *pária*, akit megfosztanak a pluralizmus élvezetétől, és a mások jelenlététől. A szabadság: viszonyban létezik, és maga is viszonyt ad. A szabadság azonban nem egyszerűsíthető le valamilyen pozitív módon determinálható kommunális szabadságra, mert akkor megszüntetnénk a „kivonulást” (Hirschman hármass felosztásának egyik oszlopa) lehetőségét, a közösségi kötelek felszakításának megszüntethetetlen lehetőségét. A konkrét szabadság túl van az individualizmus és a kommunitarizmus bénító ellentétén.

* * *

Adorno kritikája szerint a polgári gondolkodás azt a szubjektumot minősíti szabadnak, aki *ön maga* azonosságát biztosítja. Egyszóval, az azonosságformája a szabadság forrása. Kapcsolatban áll ez az azonosságra vonatkozó kitartó bírálataival, amelynek legfontosabb állomása számunkra, hogy a szabadságot csak a nem-azonosság vonatkozásában tartja megvalósíthatónak. Úgy gondolja, hogy a szubjektumot azonosító normák voltaképpen nem mások, mint a társadalom belsővé tett elvei. Példázza ezt Adorno világképében a modernitásban az egyetemlegessé táguló közvetítéssel kibontott tendencia: a totalitásra mutató egyneműsítés, az azonosság alakzatainak érvényre jutása. Voltaképpen, az azonosság elsőbbségének kérdése a gondolkodás logikai alappilléreinek, a kopulának, az „ez van” ősi problémájára utal: ez így van és ennélfogva nem is lehet máshogy.¹⁶ Ami létrejött, az

¹¹ J. L. Nancy: *L'expérience de la liberté*. Paris, Galilée, 1988. 11.

legendő létezési okkal bír: az azonosság az ideológia őscsírája, az ideológia csírája benne rejlik a logika alapképződményében. A filozófia, túlbuzgó módon, továbbfejlesztette ezt a lehetőséget. Adorno végül is homályban hagyja az azonosság kategóriáját: megjegyzéseiből az szűrhető ki, hogy az azonosság egyszerre jelenti nála az „Én gondolom” filozófémáját, melynek kísérnie kell a képzetek működését, de a logikai általánosság meghatározottságát, a *principium identitatis* elvét is: többet szól telhetetlenségének, mindenhatóságának következményeiről. Nem igazítanak el bennünket az azonosságot hordozó nyelvi közegre, a fogalomra vonatkozó reflexiók sem: Adorno, nominalisztikusan a fogalomban csupán az elvonatkoztatás mechanizmusát pillantja meg, másutt pedig éles bírálathoz részesíti a nominalizmus bölcselétét. Mindenesetre szerinte a tradíció szemhatára szűk: az azonosság és a pozitivitás egybeesésének, lényegében nietzschei fogantatású, noha attól alkalomadtán el is térő, adornói bírálata abban a bűnben marasztalja el a hagyományos gondolkodást, hogy az azonosságban rajzolta meg építményének zárókövét. Holott az azonosítás folyamatának titkos télosza a nem-azonosság.

Anélkül, hogy tovább boncolgatnám Adorno gondolatait az azonosságról, leszögezem, hogy számunkra a legfontosabb az az irányvonala, miszerint *nem* az azonosság a szabadság forrása. (Emlékezzünk, Berlinnél is a (negatív) szabadság formakincse csak valamilyen pozitívált, identitásvonatkozás révén volt menthető). Ráadásul, amikor Adorno a mindig kényszert közvetítő identitásba beleíródó nem-azonosság filozófémájára vet fénycsóvát, akkor eljárását nem keverhetjük össze valamilyen habkönnyű „posztmodern” attitűd magatartásmódjával, amely az azonosságformák gyors váltogazdaságával, túlfeszített hibriditással, a vulgár-próteuszi identitáskavalkáddal, valamilyen naiv-historicista beállítottságban ismerzik meg. Minthogy azt állítottuk, hogy nem az azonosság a szabadság alapja, úgy ugyanezt kell állítanunk az akár multiplikálódott azonosságokkal kapcsolatban. Még kevésbé lehet Adorno negatív dialektikáját kiegyenlíteni valamilyen deklaratív-könnyedén módon kivívott metafizikaellenességgel: hiszen e filozófia tétje éppen a mikrológiába átvándorló metafizikával szemben kimutatott *szolidaritás* egy olyan pillanatban, amikor már régen megtépázódott a metafizika dicsősége.

A nem-azonosság általunk átértelmezett gondolatköre bírálathoz jelent minden olyan kísérlettel szemben, amely nárcisszisztikus módon valamilyen autentikus azonosság mélyrétegeit mozgósítja a szabadság megformálásának érdekében. És Adornora fogok támaszkodni akkor is, amikor azt mérlegelem, hogy a nem-azonosság *nem* alternatívája az azonosságnak. Nincs alternatív viszony az azonosság és nem-azonosság között. A *Negatív dialektika* Hegelen jól edzett írója ugyanis nem azt a tényt nyomatékosítja, hogy a nem-azonosság föloldható lenne valamilyen „tisztá különbségben”, vagy netalán kimeríthető lenne az azonosság elvesztésével – hiszen amennyiben az azonosság nem tulajdonunk, úgy nem is veszíthető el. A szabadság ennél fogva

nem ragadható meg valamilyen azonosság aktualitássá való változása alapján. Hiszen a szabadságot *nem* egyszerűsíthetjük le valamilyen pozitív módon megfogalmazható-körülcövekelhető gyakorlatra, vagy meghatározott azonosságmódozatra. (ne feledjük, hogy Berlin is tiltakozott az ellen, hogy összemossuk a szabadságot, és megnyilvánulásának aktuális vonatkozásait)

Amikor viszont úgy gondolom, hogy, következképpen, a szabadságot nem az azonosság, hanem immáron a *potencialitás* tartományában kell keresnünk, akkor már túl kell lépnem az adornói horizontokon. Különösen Giorgio Agamben tett az utóbbi időben erőfeszítéseket arra, hogy újra megvilágítsa a potencialitás és az aktualitás őseredeti metafizikai párját, Arisztotelész és Heidegger segítségével.¹² Mit értünk eme elementáris jelzet alatt, hogy „képesség”, hogy képesek vagyunk valamit megtenni? És mit jelentenek ama egyszerű állítások, hogy “megtehetem ezt vagy azt” vagy az, hogy “ezt nem áll hatalmamban megtenni”? Mit jelent az, hogy “hatalommal rendelkezem”?

Arisztotelész érvelésében¹³ a potencialitás *egyrészt* arra vonatkozik, hogy “valamivé válunk”, “valamit realizálunk”, *másrészt* arra, hogy “nem-válunk valamivé”, hogy “nem realizálunk” valamit. Mind az egyik, mind a másik vonatkozás elengedhetetlen része az érvelésnek. A potencialitás mindig magában kell, hogy foglalja azt a lehetőséget, hogy valamit nem teszünk meg, a potencia mindig *im*-potencia, a nem-realizáció lehetőségével (is) való rendelkezés. Ezek szerint a szabadság mintája nem az a gyermek, aki még nem tud írni, de potenciálisan világraszóló költő válhat belőle, hanem az az ifjone aki már írhatna költeményeket, *de* mégsem teszi ezt. Ebben az esetben ragvog fel teljességgel a potencialitás csillaga. Csak akkor teszünk eleget a potencialitás követelményének, ha gondosan elválasztjuk az aktualizációtól, mint a potencialitás eljövendő formájától. Ha valamely potencia aktussá lesz, megszűnik annak lenni, ami.

Ez a tény azt is jelenti, hogy a szabadság nem azt feltételezi, hogy megteszünk valamit, amit vágyaink diktálnak, de azt sem, hogy elutasítjuk valami elvégzését, noha hozzánk képest külső erők ezt követelik tőlünk. Hogy a szabadság nem mintázható a vágymegvalósulás vagy az ebből fakadó megelégedettség alapján, ez azt jelenti, hogy a szabadság nem kezeskedik vágyaink realizációjáért, legfeljebb csak potenciával rendelkezhetünk, hogy vágyainkért valamit teszünk.

A potencialitás *szakadéka*, mondja Agamben. Mert a potencialitás magában kell, hogy foglalja a saját *inkapacitásához*, a tétlenséghez vonatkozó

¹² G. Agamben: *La puissance de la pensée*. Paris, 2006. 236.

¹³ Arisztotelész: *Lélekfilozófiai írások*. Fordította Steiger Kornél, Budapest, Európa, 2006. 417 a 2-9.

viszonyulást, a potencialitás elképzelhetetlen a saját im-potencialitásra vonatkozó viszonyulás nélkül. A potencialitás csak abban az esetben felel meg jelentésének, amennyiben magában foglalja a lehetőséget, hogy ne valósuljon meg. Hogy „megfosztja” magát saját megvalósultságától. E tény pedig megakadályozza, hogy pozitív attribútumokat társítsunk a szabadsághoz. A gondolkodásnak a potencialitásról kell számot adnia, arról az „eldöntetlen” övezetről, amely a potencia és aktus között helyezkedik el. Félreértés ne essék ez nem az aktualizáció megvalósulásától való félelem, vagy valamilyen bénultság, hanem azon igény, hogy az aktushoz való átmenet ne merítse ki a potenciát, hanem, hogy az aktus maga konzerválja a potencialitás hatalmát. Az emberi egzisztenciába beleértendő a kimeríthetetlen potencialitás, de a szabadság fényében ez a tény azt jelenti, hogy a potencialitásba bennfoglaltatik, hogy ellenálljon az aktualizációnak. A potencialitást nem érhetjük tetten valamilyen pozitív módon meghatározott társadalmi gyakorlatban, hanem a *nyitottság* dimenziójában. És ezért kell továbbra is azt állítanunk, hogy egyetlen normatív körülhatárolt rend, mégha a liberális-demokrata évek szerint teremthető is, nem képes kimeríteni a szabadság gyakorlatát. Az emberi szabadság nagysága, de *nyomorúsága* is abban található, hogy az ember megteheti, hogy potenciáját ne váltsa át aktussá, hogy leállítsa az aktusba való átmenetet.¹⁴ Pontosabban, ismételjük meg nyomatékosan, hogy a potencia a konkrét szabadság, a szabadság, mint praxis elengedhetetlen feltétele. Mert, igen, a potencialitás illetén jelentése nem lehet semmilyen rend alapeleme, és egyetlen normatív szabályokkal körülövezett rend alapján sem állítható, hogy maradéktalanul aktualizálta a szabadságot, mint mindig létező potenciát. A potencia, *mint* a szabadság forrása *ontológiailag* megelőz minden rendet.

A szabadság és a hatalom viszonya a potencialitás vonatkozásrendszerében mutatkozik meg. Az európai gondolkodás szisztematikusan megkülönbözteti a *potestas*-t (*pouvoir*) és a *potentia*-t (*puissance*, *Vermögen*, *potentia passiva* i *potentia activa*). Rendelkezni valaki felett, hatalommal bírni, ellenőrizni, irányítani, megengedni valakinek, hogy megvalósítson valamilyen lehetőséget, *egyfelől*, képességgel rendelkezni, hogy valami megvalósultságot nyerjen, *másfelől*. Hobbes-nál a potencia egyszerre ok (*causa*), képesség (*facultas*) és excesszus. Deleuze ezt mondja Spinozáról: „...a szabad ember... a cselekvésre vonatkozó hatalom/képesség (*puissance*) révén határozódik meg”.¹⁵ A hatalom (képesség) mint valami kimeríthetetlen (*potentia inexhausta*), hozzáférhetetlen, ahogy Leibniz mondja, (Mon. 48).

¹⁴ G. Agamben, ibid. 239.

¹⁵ G. Deleuze: *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, 1981. 221.

A *potestas* gazdag tárházában Cicerótól Suarezig először a jogi perspektíváról beszélnek. A *potestas* nélkül ugyanis a jog eszméje lehetetlenné válik. Később, a *potestas* kiegyenlítődik a szuverén hatalommal. Suarez, például, *De Legibus* III. könyvében a *superior potestas*-ról beszél, Ockam viszont a *summa potestas*-ról szól. Hobbes számára a *potestas* hol megegyezik az autoritással (*just power or authority of a sovereign*), hol az *imperium*-mal (*command*), hol a *dominium*-mal (domináció). (Spinoza, mondjuk, *absolutum imperium*-ot vagy a *democraticum imperium*-ot hozza szóba, miközben az *imperium*ot általában „államként” fordítódik) Ez vezette Hobbes-t (*Elements of Law*, I, 8, 4, p. 34), akit egyébként Leo Strauss a „hatalom első filozófusának” nevez, hogy úgy szóljon a hatalomról, mint „egy hatalom többletéről egy másik hatalom felett”.¹⁶

A hatalom nem egyéb, mint a potencia kisajátítására irányuló törekvés. Arra törekszik, hogy megragadja, tetten érje az embert ott ahol konstitutív, tevőleges a világban, azaz a hatalom úgy penetráns az ember vonatkozásában, hogy őt, mint beszélő és testileg meghatározott lényt éri tetten. Ennélfogva arról kell beszélnünk, hogy a hatalom milyen módon válik *immanenssé*. Márpedig a hatalom, mint *immanens* arra irányul, hogy az alávetettséget naturalizálja. A hatalom ténykedését egyszerre kell felülről és alulról jövőnek tekinteni. Mert nincs hatalom hegemonia, a felülről érkező aspektusok nélkül. Számunkra ez azt jelenti, hogy a szabadság és a hatalom kapcsán folytonosan gondolkodnunk kell a *potestas* és a *potentia* viszonylatán. Mert a *potestas* magában foglalja, hogy a másik ember potenciájára lehet hatást gyakorolni. Amennyiben A szereplő B szereplő vágyaira gyakorol befolyást, vágykielégítésének föltételeit determinálja, vagy olyan erőforrásokkal rendelkezik miszerint befolyásolja lehetőségeinek disztribúcióját, akkor a hatalom megnyilvánulásáról beszéltük. Azaz, nincs hatalmi elemzés a strukturálisan meghatározott *potestas* nélkül, nincs analízis a hatalomról, amennyiben nem vesszük figyelembe a *potestast*.

¹⁶ “Power is simply no more, but the excess of the power of one above that of another”. L. Foisneau, *Le vocabulaire du pouvoir chez Hobbes: potentia, potestas, power*. In: Y. C. Zarka (éd.), *Hobbes et son vocabulaire*. Paris, Vrin, 1992. 86.

AZ ÖNTUDAT SZABADSÁGA
(ELŐKÉSZÍTŐ MEGJEGYZÉSEK A HEGELI SZABADSÁG-FOGALOM
REKONSTRUKCIÓJÁHOZ)

WEISS JÁNOS

A szellem fenomenológiája öntudatról szóló fejezetében Hegel nagyon pregnáns meghatározást ad a szabadságra: „A gondolkodásban *szabad vagyok*, mert nem vagyok másban, hanem teljességgel önmagamnál maradok, s a tárgy, amely nekem a lényeg, osztatlan egységben a számomra való lét; s fogalmakban való mozgásom önmagamban végbemenő mozgás.”¹ Ez a mondat tulajdonképpen egy tételt, és annak alátámasztását tartalmazza. Most számunkra az alátámasztás a fontosabb, amely két egymással szinonim kijelentésből áll: (1) „teljességgel önmagamnál [vagyok], s a tárgy [...] a számomra való lét”; (2) a fogalom mozgása az „önmagamban végbemenő mozgás”. Az alábbi fejtegetésekben ezt a két állítást fogom a hegeli szabadság-felfogás centrális meghatározásának tekinteni.² Ha megpróbáljuk őket egyetlen formulában összefoglalni, akkor azt mondhatjuk, hogy ezek lényege az *önmeghatározás*. A szabadság így magában foglalja az én önmeghatározására vonatkozó képességet. Ennek a meghatározásnak azonban van még egy fontos eleme, amit eddig nem vettem figyelembe: a fenti két állítás az önmeghatározásnak csak a *pozitív* aspektusát, vagy a *végeredményét* tartja szem előtt. De az önmeghatározásnak szükségképpen van egy negatív aspektusa is: a mindenkorí gondolkodó maga mögött hagyja a másban-létet, és ezzel együtt azt is, hogy a tárgy más számára való tárgy legyen. A gondolkodás így olyan mozgásként jelenik meg, amely a tárgyat a maga sajátjává próbálja tenni, és ilyenként próbálja felmutatni. Ez pedig nem más, mint a tudat öntudattá alakulásának folyamata. Ennek alapján adhatunk először jelentést a *Vorrede* következő híres

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2006. 137. o. Átvettem Szemere Samu fordítását: *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979. 108. o.

² Ritkán veszik észre, de ez a meghatározás tulajdonképpen és közvetlenül Fichte *nova methodo* programjára támaszkodik. „Nem szabad azt gondolnunk, hogy az én esetleg valami más által válik tudatossá, az én mindig egybeesik a maga tevékenységével. A képzetalkotó én a maga öntevékenysége, ez az ő lényege, és ez a meghatározott öntevékenység ebben és ebben a helyzetben az ő lényege. Az én önmagát tételezi, ez azt jelenti, hogy az én önmagába visszatérő tevékenység. Aki nem tud elvonatkoztatni minden objektumtól, az nem képes az alapos filozofálásra.” Johann Gottlieb Fichte: *Tudománytan nova methodo*. Fordította: Weiss János, Jelenkor Kiadó, Pécs, 2002. 18–19. o.

kitételének: „[Az] önmegismerés az abszolút máslettben [az] alapja és talaja a tudománynak, vagyis a *tudás általában*.”³ A negatív aspektus értelmében az én önmagát sokáig, mint máslettet (mint másban-létet) ismeri meg, és csak egy folyamat végeredményeként juthatunk el a *tiszta* önmegismeréshez. Vagyis a megismerés során az én leveti a kívülről érkező meghatározottságokat, és a meghatározás egyre inkább önreflexívvé válik. Ha az eddigi interpretációnk legalább nagyjából helytálló, akkor kimondhatjuk, hogy a bemutatott folyamatnak legalább két aspektusa van. *Egyrészt* az öntudat szabadságáról, pontosabban szabaddá válásáról van szó, *másrészt* (és ezzel együtt) kialakul a szellem valósága, vagyis létrejön a tudomány (amely Hegelnél mindig a beteljesedett filozófiát jelenti).⁴ A szellem önkibontakozása így egyszerre jelenti a szellem szabaddá válását és a szellem tudományként való realizációját. Ezzel a megismerés és a szabadság olyan szoros egysége (vagy differenciált azonossága) jön létre, amilyenre a filozófia történetében Platón óta aligha találhatunk példát.⁵ Ebből pedig már következik (és számomra most csak ennyi fontos): a szabadság problémája a *Fenomenológia* egészének *centrális* kérdése. Ebből a relevanciára vonatkozó megállapításból kiindulva a következőkben a *Fenomenológia* öntudat-fejezésében található szabadság-koncepció körvonalait próbálom (némileg rendhagyó módon) felvázolni.

I.

Az előbbiekből máris adódik a következő fontos megállapítás: a szabadság az öntudatról szóló fejezetben nem a semmiből lép elénk, nem gondolhatjuk azt, hogy eleve kész lenne. A szabadság egy folyamat eredménye, a máslettől (vagy a másban-léttől) való elhatárolódás/eltávolodás *eredménye*. Azt javaslom, hogy ezt nevezzük a *felszabadulás* folyamatának. Vagyis azt állítom, hogy Hegelnek van egy implicit felszabadulás-elmélete, amely tulajdonképpen a tudatnak az öntudatra való *átmenetéhez* köthető. Ebben a részben a hegeli szabadságkoncepciónak ezt az első, meg-nem-írt, implicit fejezetét próbálom meg rekonstruálni. E rekonstrukcióhoz pedig Hans-Georg Gadamer egyik megállapításából szeretnék kiindulni. Gadamer a *Fenomenológia* tudat fejezetéről a következőket írta: „A tudat fenomenológiájáról szóló fejezetet végső soron a következő kérdés uralja: *hogyan válik*

³ Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, i.k. 19. o., magyar fordítás: 21. o.

⁴ Uo.

⁵ Természetesen mindenekelőtt a barlang-hasonlatra gondolok, és annak heideggeri értelmezésére.

a tudat öntudattá, vagyis hogyan válik a tudat számára tudottá, hogy ő öntudat? Az az állítás, hogy a tudat öntudat, az újabb filozófia egyik centrális tanítása Descartes óta. Ennyiben a fenomenológia hegeli eszméje a karteziánus vonulatba tartozik.”⁶ Ha most egy pillanatra félretesszük a *Fenomenológiát*, és kézbe vesszük Hegel *filozófiatörténeti előadásait*, akkor azt láthatjuk, hogy ez a tézis – számos Descartes-utalással – nagyon is jól alátámasztható. „Descartes az újkori filozófia igazi megindítója, amennyiben az a gondolkodást teszi elvé.”⁷ Az „elv” szó természetesen princípiumot jelent; ezért az előbbi mondatot úgy is megfogalmazhatjuk, hogy Descartes-nál a gondolkodás maga válik princípiummá. Ehhez nagyon hasonló megfogalmazásokkal találkozhatunk Fichténél is: „A rendszer mindenkit arra szólít fel, hogy tekintsen önmagába, úgy ahogy azt teszi is. De ez most általános érvényességre emelkedik; minden ésszerű lénynek így kell tennie [...]”.⁸ Az „első filozófia” – hogy Descartes kifejezését használjuk – tárgyá így alapvetően megváltozik: a létező helyébe maga a gondolkodás kerül. Első megközelítésben úgy tűnik, hogy Schelling is hasonlóan jellemzi a descartes-i filozófiát. „A görög Thalész állítólag azt kérdezte, hogy mi az első és a dolgok egész természetében a legrégebbi. Itt az előlről-kezdésnek még objektív értelme volt. Descartes viszont ezt kérdezi: mi számomra az első, és erre aztán természetesen csak ezt válaszolhatta: én magam, és én magam is csak legfeljebb a *létezésemre* tekintettel.”⁹ Egy bizonyos különbség azonban mindjárt szembe tűnik: amit Hegel az *öntudat* kialakulásaként ír le, azt Schelling *szubjektivizálódási* folyamatnak tekinti. De ha pontosan követjük Gadamer megjegyzését, akkor azt kell mondanunk, hogy Descartes – Hegel szemében – még csak nem is az öntudat filozófusa, hanem a tudat öntudattá *válásának* filozófusa. Vagy másképp ezt úgyis megfogalmazhatjuk, hogy Descartes a tudatnak az öntudathoz vezető útját írja le. Ha most újra a *filozófiatörténeti előadások* felé fordulunk, akkor azt láthatjuk, hogy Hegel a descartes-i filozófia lényegét a következőképpen határozza meg: „Előlről kezdte, a gondolkodással, mint olyannal; ez pedig abszolút kezdet. S hogy csakis a gondolkodással kell kezdeni, azt úgy fejezi ki, hogy mindenben kételkedni kell. A filozófia első követelménye Descartes szerint

⁶ Hans-Georg Gadamer: Die verkehrte Welt, In: Hans Friedrich Fulda / Dieter Henrich (szerk.): *Materialien zu Hegels „Phänomenologie des Geistes”*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1973. 106. o.

⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*, III. kötet, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1977. 238. o., Fordította Szemere Samu.

⁸ Johann Gottlieb Fichte: *Tudománytan nova methodo*, i.k.21. o.

⁹ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, Reclam, Leipzig, 1984. 30. o.

az, hogy mindenben kételkedni kell, azaz *el kell vetni minden előfeltevést*.¹⁰ Vagyis Hegel a tudat öntudattá való átalakítását úgy értelmezi, hogy meg kell szabadulni minden előfeltevéstől. De ha megnézzük Descartes releváns szövegeit, akkor azt láthatjuk, hogy ő inkább és elsősorban *előítéletekről* beszél. „S még ha ennek az átfogó kételkedésnek a haszna első tekintetre talán nem nyilvánvaló, az a rendkívüli haszna mégiscsak megvan hogy *megszabadít bennünket minden előítélettől*, s így könnyen járható utat nyit az elmének az érzékektől való elkülönítéséhez.”¹¹ Az előfeltevésektől vagy az előítéletektől való megszabadulás a gondolkodás negatív mozzanata, amelyből a *felszabadulás* kibontakozhat. Ehhez azonban Hegelnek még egy újabb transzformációt kellene bevezetnie, amelynek egy Descartes-kritika alakját kellene magára öltenie. Hegel maga is tesz bizonyos ellenvetéseket a descartes-i filozófiával szemben: „Descartes nagy hatása korára és a filozófiai műveltségre általában főképp abban rejlett, hogy [...] egyszerű, egyúttal népszerű módon [...] magából a népszerű gondolatból és egészen egyszerű tételekből indult ki [...]”¹² Ez a gondolat még valószínűleg a tübingeni tanulóévekből származik, mert hasonló megfontolásokkal Schellingnél is találkozhatunk, aki szerint a „mindenben való kételkedés” semmiképpen sem tekinthető *mély* gondolatnak.¹³ Ezt a kritikát úgy összegezhethetjük, hogy Descartes tulajdonképpen *népszerű gondolatok népszerű előadását* nyújtotta. Tudjuk, hogy a populárfilozófia a kor egyik szitokszava volt, de most kezdjük nem érteni Descartes korábbi hegel-schellingi nagyrabecsülését. (Aligha tagadható, hogy az *Értekezés a módszerről* bizonyos passzusai alapján Descartes valóban tekinthető populárfilozófusnak: „A józan ész az a dolog, amely a legjobban oszlik meg az emberek között, mert mindenki azt hiszi, hogy [eleget] kapott belőle. [...] S nem valószínű, hogy ebben mindenki téved; ez inkább azt bizonyítja, hogy az a képesség, amelynél fogva helyesen ítélünk és az igazat megkülönböztetjük a hamistól [...] természettől fogva egyenlő minden emberben [...]”)¹⁴ Ezt a maga ifjúkorából származó nézetet (vagy „előítéletet”) Hegel most

¹⁰ I.m. 241.o.

¹¹ René Descartes: Elmélkedések az első filozófiáról, Atlantisz Kiadó, Budapest, 1994. 17. o. Fordította Boros Gábor. Kiemelés tőlem: W.J.

¹² Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*, III. kötet, i.k. 239. o.

¹³ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, i.k. 33. o.

¹⁴ René Descartes: *Értekezés az ész helyes vezetésének és az igazság kutatásának módszeréről*, In. uő: *Válogatott filozófiai művek*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1980. 167. o. Fordította Szemere Samu.

annak sugallásával próbálja integrálni, hogy ennek a gondolatnak van egy olyan racionális magja, amit azonban Descartes nem tudott kiaknázni. A módszeres kételynek ugyanis nem csak episztemológiai jelentősége van, hanem egyfajta gyakorlati relevanciával is rendelkezik. Az előítéletektől való megszabadulás, nem pusztán gondolati teljesítmény, hanem az embernek a maga életébe illeszkedő felszabadító tette. Az *Értekezés a módszerről* nyitóoldalain azonban bőséggel találkozhatunk olyan megfogalmazásokkal, amelyek azt sejtetik, hogy Descartes ezzel maga is tisztában volt: „Gyermekkorom óta a tudományokra oktattak, s minthogy meggyőztek arról, hogy a tudományok segítségével világos és biztos ismeretet szerezhethünk mindarról, *ami hasznos az életben*, nagyon óhajtottam megtanulni őket.”¹⁵ Ha a tudományok egy ilyen hasznossági kontextusba illeszkednek, akkor a módszeres kételyről is elmondható, hogy beleágyazódik az életbe, és mint ilyen felszabadító hatással rendelkezik. Mondanom sem kell, hogy Hegel Descartes-ot Fichte felől és Fichte szellemében olvasta. Fichténél az én megismerése egyúttal cselekvés is. A megismerésnek és a cselekvésnek ezt az együttesét Fichte *tételezésnek* nevezte. „Az első abszolút szabad és feltétlen cselekvés *az én önmaga által való tételezése*. [...] Az öntételezés első cselekedetében [így] már benne van a szabadság [...]”¹⁶ Így a gondolkodás is egy életvilágbeli kontextusba illeszkedő tevékenységet jelent. A módszeres kétely így olyan tételezés, amely a tudat öntudattá válásának *útját* jelöli ki.

II.

Most térjünk vissza egy pillanatra a szabadság fentiekben adott meghatározására (pontosabban annak első részére): „teljességgel önmagamnál [vagyok], s a tárgy [...] a számomra való lét”. Láthatjuk, hogy a meghatározás két részből áll, amelyek más-más szempontból ugyanazt az összefüggést szeretnék megfogalmazni: önmagamnál lenni, és a tárgyat teljesen a magamévá tenni. Vagyis az én akkor és csak akkor lehet „teljességgel önmagánál”, ha már a tárgyat teljesen a maga birtokába kerítette és megfordítva. Némi óvatossággal úgy is fogalmazhatunk, hogy a szabadságnak két aspektusa van: az egyik oldalon áll az én önmagával való azonossága, a másikon a tárgy tökéletes birtoklása. De ne feledkezzünk meg arról, hogy eddig tulajdonképpen csak a negatív szabadsággal, vagyis a felszabadulással foglalkoztunk. Ezért a fenti tételt így kell megfogalmaznunk: teljességgel

¹⁵ I.m. 169.o. – Ezért az utalásért Bagi Zsoltnak tartozom köszönettel.

¹⁶ Johann Gottlieb Fichte: *Tudománytan nova methodo*, i.k. 20. o. Kiemelés tőlem: W. J.

önmagammá *válok*, s a tárgy a számomra való létté *válik*. (Vagyis a szubjektum úgy lesz azonossá önmagával, hogy közben a tárggyal is azonossá válik, abban az értelemben, hogy a tárgyat teljesen a maga birtokába veszi.) Hegel valószínűleg e két aspektus együttesét nevezte az előítéletektől vagy (az ő szavával) az előfeltételektől való megszabadulásnak. Ennek következtében az előfeltevések általában olyan elemekből és mozzanatokból állnak, amelyek az ént elválasztják önmagától, és ugyanakkor megnövelik a tárgynak az énnel szembeni szilárdságát és ellenállóerejét. Láttuk azt is, hogy Hegel szerint az előfeltevések nem egyszerűen a tudat vagy a tudat tárgy-értelmezésének eseményei, hanem az emberi együttélés hatékony mozzanatai. De mi történik akkor, ha az énnel valóban *sikerül* megszabadulnia az előfeltevésektől? Erre azt kellene válaszolnunk, hogy így jutunk el a szabadság birodalmába és a szabadság tudatához. A *Fenomenológia* felépítése azonban ezen a ponton furcsa fordulatot vesz, mégpedig azzal, hogy Hegel bevezeti az úr és a szolga fogalmát és egymáshoz való viszonyát. Pöggeler hívta fel a figyelmet arra, hogy Hegel az úr és a szolga híressé-hírhedtté vált elemzésében nem győzi hangsúlyozni, hogy nem egy társadalomfilozófiai probléma megvilágítására törekszik, hanem csak a tudás egyik alakzatát szeretné szemléltetni.¹⁷ Ezért most csak nagyon óvatosan szeretném felvetni azt a kérdést, hogy mi indíthatta Hegelt arra, hogy bevezesse az úr és a szolga fogalmait és egymáshoz való viszonyukat. Hegel tulajdonképpen Fichtétől örökölte azt a gondolatot, hogy az öntudat mindig feltételez más öntudatokat, amelyekre egyúttal rá is van utalva. „A saját individualitás tudata – ezt már Fichte is megpróbálta »levezetni« az 1796-ban írt *Naturrecht*-ben – már feltételezi az individuumok közötti interakciókat és a kölcsönös megértési folyamatokat.”¹⁸ Ezzel azonban az elemzések egy teljesen új dimenziót kapnak, és ezzel együtt a szabadság is mintha egy új jelentésben fordulna felénk. Tudjuk, hogy az interakcióknak ezt a közegét Hegel általában az *elismerés* (*Anerkennung*) fogalmával próbálta megragadni. De valóban mondhatjuk-e, hogy a kölcsönös elismerés új jelentést ad a szabadság fentiekben bevezetett fogalmának? A kérdésre Hegel szövegei alapján csak hipotetikusán válaszolhatunk: eszerint az önmagámnál-lét és a tárgy tökéletes birtoklása egyaránt olyan képességek és praktikák, amelyeket a kölcsönös elismerés folyamataiban sajátítunk el. Ezen a ponton észre kell vennünk, hogy az elismerés fogalmának bevezetése elfojtja az

¹⁷ Otto Pöggeler: Selbstbewußtsein als Leitfade der Phänomenologie des Geistes, In: Dietmar Köhler / Otto Pöggeler (szerk.): *Hegel: Phänomenologie des Geistes*, Akademie Verlag, Berlin, 1998. 134. o.

¹⁸ Ludwig Siep: Die Bewegung des Anerkennens in Hegels Phänomenologie des Geistes, In: i.m. 111. o.

előítéletekre és az előfeltevésekre vonatkozó tanítást, és nagy valószínűséggel ezért szorult ki Hegel gondolati horizontjából a *felszabadulás* egész folyamata. Most viszont, miután bevezettük az interszubjektív összefüggést, a szabadság egész eddigi elmélete átrendeződhet. Hegel most az önmagánál-létet és a tárgy tökéletes birtoklását – első megközelítésben legalábbis úgy tűnik – nem csak elszakítja egymástól, de tisztán logikai meghatározásokká is alakítja át őket. A tudásnak szerinte mindig két dimenziója van: a tárgyra és az önmagunkra való utalás. A tárgyra való utalást Hegel az *an sich*, az én önmagára való utalását pedig a *für sich* terminusával ragadja meg. Mintha Hegel abban bízna, hogy e fogalmak logikai átalakulását majd kompenzálni tudja az *elismerés* terminusának bevezetése; így a kölcsönös elismerésre nehezedne az egész koncepció gyakorlati oldala. Ezen a ponton (amikor a fogalom mozgása némileg megfáradni látszik) következik Hegel elemzésének talán legnagyobb újítása: egy új gyakorlat-fogalom bevezetésével együtt bevezeti a kölcsönös elismerés aszimmetriáját is. Az az interszubjektivitás egész elmélete így egy artikulált viszonyrendszerként jelenik meg. Ez azonban éppen a szabadság-fogalom logikai értelmezésére épül. Vagyis az elismerés-fogalom bevezetése után az alapvető kérdésünket úgy kell megfogalmaznunk, hogy az egymást kölcsönösen elismerő individuumok *milyen értelemben* tekinthetők szabadnak. Most kétféle szabadság-fogalmunk lesz, amelyek közül az egyik az *an sich*-re, a másik a *für sich*-re támaszkodva határozható meg. De még ezen is túl kell lépnünk: nemcsak kétféle szabadság-fogalmunk lesz, hanem e szabadság-fogalmakon keresztül bizonyos társadalmi csoportokat és viszonyokat is meghatározunk. Ennek következtében úgy néz ki, mintha a szabadság elveszítené a maga gyakorlati aspektusát, és mintha csak a kölcsönös elismerés fogalma teremtené meg a gyakorlati összefüggéseket. Nincs többé (vagy legalábbis ezen a szinten, ne vágjunk a későbbiek elébe, amivel persze már nem fogok foglalkozni) egységes szabadság-fogalom, egységet csak az elismerés folyamata képez. Ezen a ponton az egész *Fenomenológia* tematikája megbillenni látszik: mintha elsődlegesen már nem az öntudat szabadsága és felszabadulása érdekelné, hanem egy lehetséges interszubjektivitás-elmélet kidolgozása. Arról azonban nem szabad megfeledkeznünk, hogy *mindkét* esetben gyakorlati problémáról van szó: az első esetben az elmélet és a gyakorlat összekapcsolásáról, a második esetben viszont az általában vett interszubjektivitás problémájáról. A rekonstrukciónak ezen a szintjén még tanácsaltanul állunk Ludwig Siep következő megállapítása előtt: „Amíg Hegel [fiatalkori írásaiban] az elismerés »gyakorlati« jelentését állította előtérbe, addig a *Fenomenológiában* a *tudás*-aspektus a meghatározó.”¹⁹ A tudás-

¹⁹ I.m. 117. o.

aspektus ilyen előtérbe-nyomulása *egyelőre* legalábbis nem érezhető. Hegel a szabadság-problematika ilyen megkettőzéséről azzal próbálja elterelni a figyelmet, hogy tulajdonképpen nem vállalkozik az elismerésen keresztül megkonstituálódó szabadság kidolgozására. Mintha az elismerés már *bizonyos* szabadságokat ismerne el. De így a korábban logikai kategóriának tekintett *an sich* és *für sich* mégis csak kap egy gyakorlati aspektust. Azt mondhatjuk, vagy azt kell mondanunk, hogy az egyik oldalon áll az *an sich*, a másikon a *für sich* szabadsága. Az egyik a tárgyra, a másik a többi emberrel kialakított interakciókra vonatkozik. De vajon miért nem egyszerűen a szabadság fogalmáról/fogalmairól van szó? De miért rendel Hegel ezekhez a szabadság-fogalmakhoz meghatározott társadalmi pozíciókat vagy csoportokat? Véleményem szerint *azért*, mert a logikát magát megpróbálja újra összekötni a gyakorlattal, pedig erre most már – miután bevezette az elismerés fogalmát – igazából már nem lenne szüksége. Ennek a bonyolult elemzésnek most csak a végeredményét szeretném összefoglalni: a szolgának az anyag megmunkálása terén, az úrnak pedig az interakciós viszonyok közegeiben van egy bizonyos fajta szabadsága. Van tehát egy *an sich* és egy *für sich* szabadságunk; az elismerés ezekhez a szabadságokhoz lényegében semmit sem tud hozzátenni semmit, legfeljebb stabilizálni tudja őket. Hegel nagy fölfedezése azonban az volt, hogy ez a stabilizálás processzualizálható, így jön létre az úr és a szolga közötti *harc*. Ez a harc a perspektívák harca, de ennek végső eredménye a kölcsönös egymást-stabilizálás. A *Fenomenológia* logikájából tudjuk, hogy Hegel az *an sich* és a *für sich* fogalmait azért vezette be, hogy a kettőt majd összekapcsolja, vagy szintetizálja egymással. Sőt, azt sejtethetjük, hogy a szabadság *igazi* fogalma ehhez az összekapcsoláshoz kötődne. Egy ilyen szabadság-fogalom megvalósításához azonban át kellene lépnünk azt a világot, amelyben urak és szolgák vannak. Talán nem túl merész hipotézis azt állítani, hogy Adorno ebből az elméletből olvasta le a maga híres tézisé: *Es gibt kein gutes Leben im falschen*. Amíg az öntudat keretei között maradunk (de miért ne maradnánk itt egy darabig?) nincs kibékülés és nincs magasabb egységbe való felemelkedés.

III.

A fentieket talán úgy összegezhetnénk, hogy a hegeli szabadság-fogalomnak van egy szubjektum-filozófiai és egy interszubjektivitás-elméleti változata. Az úr és a szolga viszonya e két modell korántsem szerves szintézise. Úgy tűnik, mintha a *Fenomenológia* útja ezen a döntő ponton megakadna, mintha az előrehaladáshoz a világot is meg kellene változtatni. (Ezért az úr és a szolga fejezet elemzői jól érezték az ebben a fejezetben rejlő

196

forradalmi potenciált. Adorno persze rendre intené őket: nem látjátok, hogy nincs hová tovább menni vagy nincs hová visszahátrálni?) Az út így visszavezet az öntudat tudat-elméleti meghatározásához: „A gondolkodásban *szabad vagyok* [...]” – idéztem már az előadás elején.²⁰ Szabadnak lenni annyit jelent, mint a gondolkodást kielégítőnek találni, mint az életet feloldani a gondolkodásban. „Az öntudat szabadsága *közömbös* a természetes lét iránt, ezért ezt [...] *szabadon bocsátotta* [...]. A gondolat szabadságának csak a *tiszta gondolat* az igazsága, amelyből hiányzik az élet beteljesülése.”²¹ A gondolkodás így pusztá absztrakt lényeggé válik, és messze áll az élet valóságától. De ugyanakkor az is elhibázott lenne, ha ezt a gondolkodást mereven szembeállítanánk az élettel. E gondolati alakzat modelljének Hegel – mint ismeretes – a sztoicizmust tekintette. „Az öntudatnak ezt a szabadságát [...] *sztoicizmusnak* nevezték, amikor mint öntudatos jelenség lépett fel a szellem történetében.”²² Az olvasó valószínűleg aligha palástolhatja meglepetését: egyszerűen csak visszakanyarodtunk egy filozófiatörténeti korszakhoz, a bölcsesség egy olyan felfogásához, amely a tiszta gondolat világába való felemelkedést hirdette. Ugyanakkor persze a tiszta gondolkodás is benne áll az életben, és éppen azon van, hogy az életből mindazt, ami nem emelhető fel a gondolkodásba, a jelentéktelenségbe taszítsa. A sztoicizmus az életben álló, de az élet fölé emelkedni próbáló gondolkodás. És erre valóban tökéletesen illik a szabadság hegelei értelmezése: „A gondolkodásban *szabad vagyok*, mert nem vagyok másban, hanem teljességgel önmagamnál maradok, s a tárgy, amely nekem a lényeg, osztatlan egységben a számomra való lét [...]”.²³ Azt hiszem nagy biztonsággal kimondhatjuk, hogy ez a felfogás nem tekinthető *sem* az implicit Descartes-értelmezés, *sem* az uralom-szolgaság viszony meghaladásának, inkább visszaesik azok mögé. Ugyan nem tünteti el teljesen az életet a gondolkodás mögött, de egy absztrakciós transzformációval elvonttá és üressé teszi. A kérdés természetesen az, hogy hogyan juthatott el ide Hegel, az öntudatról szóló fejezet végén? Az átmenet motivációja nagy valószínűséggel az, hogy az úr és a szolga viszonyának bevezetésével az elemzés szálai végzetesen összegabalyodtak. Közelebbről tekintve azt láthatjuk, hogy tulajdonképpen az *an sich* és a *für sich* logikája vezette el (vagy vissza) Hegelt a tiszta

²⁰ Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, i.k. 137. o., magyar fordítás: 108. o. A kiemeléseket átalakítottam: W.J.

²¹ I.m. 139. o., magyar ford.: 109. o. A fordítást módosítottam: W.J.

²² I.m. 138. o., magyar ford.: 109. o.

²³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2006. 137. o. Átvettem Szemere Samu fordítását: *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979. 108. o.

gondolkodáshoz. Miután kiderült, hogy a társadalmi világban, a gyakorlati dimenzióban nem lehetett (vagy egyelőre nem lehetett) integrálni az *an sich* és a *für sich* mozzanatait, nem maradt vissza más, mint az *an und für sich*-et a gondolat világába emelni. Így zuhanunk vissza aztán a tiszta gondolat világába. Ez persze azt jelenti, hogy Hegel *nem csak* az interszubjektív elemzéseket hagyja maga mögött, hanem a gyakorlati dimenziót is feláldozza, még akkor is, ha ez nem megszüntetést, hanem „csak” elvonttá párolást jelent. Most már értjük Siep fentiekben idézett megállapítását: A hegeli a *Fenomenológiában* (a korábbi művekkel ellentétben) a „tudás-aspektus” válik meghatározóvá.²⁴ Szabaddá váltunk, de ezért az életünket (pontosabban az életünk relevanciáját és jelentőségét) kellett feláldoznunk, pusztá absztrakcióvá szegényítenünk. Az elemzések egészéből talán az következik, hogy az élet (a maga gazdagságában) nem egyeztethető össze a szabadsággal, vagy ahogy Adorno mondta: *Es gibt kein gutes Leben im falschen*.

²⁴ I.m. 117. o.

Bármennyire idegennek tűnjenek is a valóságtól az eszmények, politikai intézményeink és jogszokásaink rendszerint mégis politikai eszményeink *valamilyen* értelmezését testesítik meg – ez az értelmezés azonban lényegileg különbözik az *interpretáció* szokványos hermeneutikai gyakorlatától. Az eszmények értelmezése nem interpretációs, hanem tartalmi kérdés: az a folyamat, amikor egy adott eszméhez (például a szabadsághoz) jogokat társítunk (a szabadságjogokat, például a szólás- és gondolatszabadság jogát), illetve meghatározzuk azokat az intézményeket és intézményi feltételeket (független bíróság, szabad sajtó, társadalmi nyilvánosság), amelyek között az adott jogok zavartalanul gyakorolhatók. Ezért van az, hogy politikai eszményeink tartalma rendszerint csak akkor válik vitatottá, amikor bevett értelmezésük megínogni látszik; például amikor hitelüket veszítik azok a politikai intézmények vagy jogszokások, amelyek a szabadság uralkodó értelmezését testesítik meg.

Ha a nyugati világ ma domináns politikai rendszerének, a liberális demokráciának a joggyakorlatát vesszük, azt tapasztaljuk, hogy napjainkban a szabadság voluntarista értelmezése a mérvadó: a szabadság tartalmát képező, egyre nagyobb számban kodifikált jogok döntően azt hivatottak biztosítani, hogy az egyén szabadon *megválaszthassa* szexuális, nemi vagy másmilyen identitását, hitét, a neki tetsző életformákat és habitusokat. Zavartalan gyakorlásának feltételeit pedig az állam és az egyház szigorú elválasztása, az állam világnézeti semlegességének követelménye, a magánszféra tisztelete, a kölcsönös tolerancia igénye, s a jóléti juttatások rendszere teremti meg – még akkor is, ha ezek a követelmények néha ütköznek egymással. Ez a szabadság nem ismer kényszert, s ez a tény némelykor még a szabad választás tárgyát képező dolgok karakterét is megváltoztatja: kétszáz évvel ezelőtt Thomas Jefferson vagy James Madison például még azzal érveltek a vallásszabadság mellett, hogy a hit engedelmesség és alázat (azaz a kényszer egy formája), s az államnak lehetővé kell tennie, hogy polgárai teljesíthessék kötelezettségeiket hittestvéreik és az egyház iránt. Ma a vallásszabadság mellet szóló érveink egyszerűen a lelkiismereti szabadság egyéni igényén alapszanak, s egyáltalán nem hivatkoznak a lelki kényszer egyetlen formájára sem: a hit szabad választás tárgya, a felekezeti hovatartozás pedig egyszerűen identitásunk része.

Bár hajlamosak lennénk a szabadságnak efféle felfogását liberálisnak nevezni, közelebb járunk az igazsághoz, ha azt mondjuk, hogy a szabadságnak

ez az értelmezése ma általánosan elfogadott liberális és szocialista oldalon egyaránt. Még napjaink *izmusai*, például a kommunitarizmus sem hoztak ilyen tekintetben lényegi változást. – Ha igaz az, hogy manapság a politikai problémák inkább technikai, adminisztratív, semmint elvi problémák, akkor ez nem – vagy nem csak – azért van, mert a politika mára közigazgatássá változott, hanem azért is, mert alapvető politikai eszményeink tartalmát, különösen a szabadság értelmét illetően ma teljes a konszenzus.

Mindezek után én mégis egy olyan – s mondhatnám: *az egyetlen olyan általam ismert* – politikai eszmeáramlatról kívánok beszélni, amely megpróbálja a szabadság ma uralkodó értelmezését valamelyest föllázítani – amely úgymond „a szabadság egy új utópiáját” javasolja.

* * *

Természetesen, ha akarnám se tudnám az európai republikanizmust a maga teljes historikumában az adott keretek között áttekinteni, de mégis kénytelen vagyok futólag utalni történeti genealógiájára, főként azért, hogy világgossá tegyem, mit értek republikanizmus alatt.

Azt a republikanizmust, amiről beszélni akarok, először is meg kell különböztetnünk az amerikai republikánus párt által ma képviselt konzervatív vagy neokonzervatív ideológiától: eszmeileg inkább a 18. századi republikánusok, Thomas Jefferson és James Madison nézeteihez, s az ő republikánus pártjukhoz áll közel – mint tudjuk, ez a mai *demokrata* párt közvetlen elődje. Ugyancsak meg kell különböztetnünk attól, amit ma Franciaországban republikánus hagyománynak neveznek – ez ugyanis egészen a forradalom és a jakobinus köztársaság idejéig visszanyúló, erősen antiklerikális és egyenlőséglvű, baloldali szellemi hagyomány.

A szó klasszikus értelmében vett republikanizmus valahol a görög antikvitás, a *polis* politikai tapasztalatában gyökerezik, amelyet elsőként szisztematikus igényrel Arisztotelész összegzett a *Politikában*.¹ Maga Arisztotelész persze aligha nevezhető szigorú értelemben republikánus szerzőnek, de mindenképpen ő volt az, aki a *politeia*-ról adott beszámolója révén nagymértékben hozzájárult a *res publica* későbbi római eszményének a kialakulásához. Így, bár alig tett többet, minthogy korának politikai hiteit és evidenciáit egy magasabb reflexiós szinten fogalmazta újra, mégis Arisztotelész érdeme volt,

¹ A republikánus gondolati hagyomány rövid, adatszerű, de mégis átfogó áttekintését lásd Maurizio Viroli könyvében: *Republicanism, Hill and Wang*, New York, 2002. 105-108. Lásd ugyanerről még, némileg részletesebben, de nagyobb léptékekben Iseult Honohan könyvét, annak is első fejezetét: *The Historical Evolution of Republican Thought*, In. Uő.: *Civic Republicanism*, Routledge, London and New York, 2002. 13-144.

hogy a polisz filozófiája fennmaradt és hatott akkor is, amikor a természetes közege, a városállam már lehanyatlott.

A *res publica* klasszikus filozófiáját azonban a római auktorok műveiben, Livius történelmi munkájában,² Cicero *Államában*³ találjuk meg, ez az eszmény azonban a római köztársaság bukásával maga is elveszítette politikai jelentőségét, s a középkor folyamán legfennebb mint történelmi kuriózum került említésre. De ha nem is hatott, a *res publica* filozófiája a skolasztika idején mégis ismert volt, elsősorban Arisztotelész autoritása révén, akinek a *Politikájához* maga Aquinói Tamás írt egy *Expositio*-t, lehetséges, ámbár régmúlt kormányzati formaként említve benne a *status popularis*-t, a népuralmat.⁴ A republikánus gondolat reneszánsza azonban akkor következett el, amikor Itália területén kialakultak az első újkori városállamok – viszont az is igaz, hogy ez a reneszánsz sem lett volna elképzelhető Arisztotelész *Politikájának* skolasztikus interpretációja, s a késő középkori retorikai iskolák tananyagában fellelhető republikánus textusok kitartó lektúrje nélkül.

A reneszánszkori republikanizmusnak kései, de annál befolyásosabb dokumentuma Machiavelli öregkori műve, a *Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről*.⁵ Machiavelli republikanizmusa lesz az ihletője bizonyos mértékig a brit republikanizmusnak a polgárháború és Cromwell köztársasága idején – ennek a kornak ma már kevésbé ismert szerzője James Harrington, akinek a főművét, az *Óceániát*⁶ a brit eszméletörténész, J. G. A. Pocock a *Machiavellian Moment*⁷ című programadó munkájában a 17. századi brit republikanizmus legfontosabb példajaként említi. De ugyanitt lehetne említeni Algernon Sidney vagy Milton nevét, a század végéről pedig a dicsőséges forradalom teoretikusát, John Locke-t.

Végezetül pedig ugyanehhez a republikánus hagyományhoz tartozik az amerikai alapító atyák némelyikének, különösen James Madisonnak az eszmévilága, illetőleg az amerikai politikai és társadalmi valóságot az 1830-as

² Titus Livius: *A római nép története a város alapításától I-IV.*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1982.

³ Cicero: *Az állam*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1995.

⁴ Lásd erről részletesebben: Quentin Skinner: *The State*, In. Robert E. Goodin and Philip Pettit (eds.): *Contemporary Political Philosophy*, Blackwell Publishers, Oxford, 2006. [1997], 3-25.

⁵ Lásd Niccolò Machiavelli: *Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről*, In. *Niccolò Machiavelli művei, I. kötet*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1978. 87-441.

⁶ James Harrington: *The Commonwealth of Oceana; A System of Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

⁷ J. G. A. Pocock: *The Machiavellian Moment; Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton, 1975.

években tüzetesen elemző, abból bizonyos mértékig intellektuális ihletet merítő Alexis de Tocqueville, s az ő könyve, *Az amerikai demokrácia*.⁸

* * *

A 20. század republikánizmusa valamilyen, olykor áttétes formában, mindezeknek a szellemi örököse. Ezt döntően két szerző két könyvének alapján kísérlem meg bemutatni, név szerint Maurizio Viroli,⁹ és Quentin Skinner¹⁰ munkái alapján.¹¹

⁸ Alexis de Tocqueville: *Az amerikai demokrácia*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1993.

⁹ Maurizio Viroli: *Republicanism*, Hill and Wang, New York, 2002. [Republicaneizmo, Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari, 1999.] Szempontunkból különösen érdekes a könyvnek a szabadság új utópiájával kapcsolatos fejezte: Maurizio Viroli: The New Utopia of Liberty, In. Uő.: *Republicanism*, 35-55. Viroli további, kapcsolódó munkái: Maurizio Viroli: *Machiavelli. Founders of Modern Political and Social Thought*, Oxford University Press, Oxford, 1998; Maurizio Viroli: *For Love of Country. An Essay on Patriotism and Nationalism*, Clarendon Press, Oxford, 1997. [1995]; G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli (eds.): *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

¹⁰ Quentin Skinner: *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998. Skinner további, kapcsolódó munkái: Quentin Skinner: Freedom as the Absence of Arbitrary Power, In. Cécile Laborde and John Maynor (eds.): *Republicanism and Political Theory*, Blackwell, Oxford, 2008. 83-101; Quentin Skinner: A szabadság és a honpolgárság két rivális hagyománya, In. *Világosság*, 1995/10, 21-33; Quentin Skinner: The idea of negative liberty, In. R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner (eds.): *Philosophy in History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984. 193-221; Quentin Skinner: Machiavelli on the maintenance of liberty, In. *Politics*, 1983. vol. 18, 3-15.

¹¹ A szabadság republikánus eszménye körül kibontakozó, mára egyre terebélyesedő vitához azonban sokan hozzászóltak. A vita résztvevői közül a legismertebb név kétségkívül a Philip Pettit, lásd az ezzel kapcsolatos munkáit: Philip Pettit: Republican Freedom: Three Axioms, Four Theorems, In. Cécile Laborde and John Maynor (eds.): *Republicanism and Political Theory*, Blackwell, Oxford, 2008. 102-130; Philip Pettit: *Republicanism*, Oxford University Press, Oxford, 1997; Philip Pettit: The freedom of the city: a republican ideal, In. A. Hamilton and P. Pettit (eds.): *The Good Polity*, Blackwell, Oxford, 1989. 141-168; Philip Pettit: A definition of negative liberty, In. *Ratio*, 1989. no. 2, 153-168. Az ő tanulmányai, kötetei mellett figyelmet érdemelnek még az alábbi szövegek: Matthew H. Kramer: Liberty and Domination, In. Cécile Laborde and John Maynor (eds.): *Republicanism and Political Theory*, Blackwell, Oxford, 2008. 31-57; Ian Carter: How are Power and Unfreedom Related, In. Cécile Laborde and John Maynor (eds.): *Republicanism and Political Theory*, 58-82; Per Mouritsen: Four models of republican liberty and self-government, In. Iseult Honohan and Jeremy Jennings (eds.): *Republicanism in Theory and Practice*, Routledge, London and New York, 2006. 17-38; Charles Larmore: Liberal and Republican Conceptions of Freedom, In. Daniel Weinstock –

Skinner angolként (és Pocock tanítványaként) érthető módon a brit republikánus hagyomány irányába tájékozódik, s ezért számára Harrington említett könyve, valamint Milton munkái jelentik a visszatérő hivatkozási alapot. Viroli viszont az itáliai republikanizmus máig legbefolyásosabb képviselőjét, Machiavellit hivatkozta, akinek nézeteit egyenesen magával a klasszikus republikanizmussal azonosítja.¹²

Mindketten kölcsönösen hivatkoznak egymásra (mindketten eszmetörténészek, részben egyező kutatási területtel), Viroli bővebben és a mesternek kijáró tisztelettel, Skinner szűkszavúan és udvariasan, mindösszesen egy lábjegyzet erejéig.

* * *

A végletekig egyszerűsítve a dolgot azt mondhatnánk, hogy a szabadság liberális és republikánus percepciója abban különbözik egymástól, hogy míg az előbbi a szabadságot a választás szabadságaként érti, addig az utóbbi az önkormányzás képességeként – pontosabban az önkormányzati tevékenységben való részvétel szabadságaként. A szabadság ilyen, republikánus víziója azonban vészes közelségbe visz bennünket a szabadság „pozitív” értelméhez, ahogyan azt Isaiah Berlin a híres esszéjében körvonalazta – és elutasította.¹³ Ezért mindjárt ezen a ponton jelezni kívánom, hogy a szabadságnak az önkormányzás képességével való azonosítása, feltéve, hogy valóban ez a republikánus szabadságésszmény valódi tartalma, nem jelenti, miként Berlin feltételezi, vágyaink elnyomását, a ráció uralmát, s ezzel összefüggésben az ésszerű társadalmi berendezkedés kívánalmát, az ésszerűség nevében működtetett diktatúrát. – Talán igaza volt Berlinnek akkor, amikor a szabadság jellemző pozitív értelmezését Kantnak tulajdonította, s az akarat autonómiájáról alkotott kanti tanításában vélte azt fölfedezni, de a republikánus textusokban – sem a régebbiekben, sem a maiakban – nem találjuk nyomát szabadság és autonómia azonosításának.¹⁴

Szabadnak lenni, a szó republikánus értelmében, nem egyenlő azzal, hogy „képes vagyok magamnak törvényt adni”, vagy hogy „csak olyan törvénynek engedelmeskedem, amelyhez magam is beleegyezésemet adtam”. A szabad-

Christian Nadeau (eds.): *Republicanism: History, Theory and Practice*, Frank Cass, London – Portland, OR, 2005. 83-103; Iseult Honohan: Freedom: Non-domination and Republican Political Autonomy, In. Uő.: *Civic Republicanism*, 180-213.

¹² Viroli: *Republicanism*, 4.

¹³ Isaiah Berlin: Two Concepts of Liberty, In. Robert E. Goodin and Philip Pettit (eds.): *Contemporary Political Philosophy*, Blackwell Publishers, Oxford, 2006. [1997], 369-386.

¹⁴ Viroli, i.m., 41.

ság állapota republikánus vélelem szerint inkább a dependencia hiánya, az az állapot, amikor az egyén védelmet élvez a kényszernek és a kiszolgáltatottságnak még a *lehetőségével* szemben is.¹⁵ Ez volt egykor Harrington válasza Hobbesnak (valamint Filmernek), s ez ma Viroli válasza Berlinnek.

Hobbes, mint ismeretes, azt írta a *Leviatánban*, hogy bár „Lucca városának tornyai még ma is olvasható” nagy betűkkel a *Libertas* felírat, „ebből azonban senki sem következtethet arra, hogy ott az egyénnek nagyobb szabadsága van”, „mint Konstantinápolyban”. „Mert akár királyságról, akár népi államról van szó, a szabadság egy és ugyanaz.”¹⁶ Berlin, körülbelül kétszáz év múlva, anélkül, hogy hivatkozna Hobbesra, lényegében megismétli érvét. Az a zsarnok, mondja, aki alattvalóinak széles körű szabadságot biztosít, lehet egyébként igazságtalan, támogathatja a legégbekiáltóbb egyenlőtlenségeket, elhanyagolhatja a rendet, az erkölcsöket, a művelődést, de a szó szigorú értelmében nem vét a szabadság ellen. Példaként ugyan nem a szultán kegyes és jóindulatú uralmát, hanem Nagy Frigyes Poroszországát és II. József Ausztriáját említi, példáinak üzenete azonban végső soron ugyanaz: a szabadság nem függ össze – legalábbis nem logikailag – a demokráciával és az önkormányzattal: „nincs szükségszerű összefüggés az egyéni szabadság és a demokratikus kormányzat között”.¹⁷

Viroli Berlinnek adott replikája kifejezetten Harrington egykori érveire épül. Ha valamiért Lucca lakói szabadabbnak nevezhetők a szultán alattvalóinál, még akkor is, ha effektív, kvantifikálható szabadságuk – a dolgoknak az a köre, amit megtehetnek – ugyanaz, az csak azért van, mert csak a törvényeknek engedelmeskednek, és nincsenek kiszolgáltatva az önkénynek. Egy szabad városban kormányzók és kormányzottak egyaránt a törvények uralma alatt élnek, melyeknek célja éppen az egyének szabadságának biztosítása. Ezzel szemben az olyan politikai rendszerben, ahol akár egy személy is a törvény fölött áll, jelen van az önkény lehetősége. – Sem Isaiah Berlin, sem pedig Benjamin Constant, a modern liberális szabadságeszmény legvehemensebb védelmezői, nem figyeltek arra, állítja Viroli, hogy már a kényszer és az önkény pusztán *lehetősége* is kizárja a szabadság állapotát, hiszen szabadság alatt mindketten, akárcsak Hobbes, a kényszer hiányát értették.

A republikánus szabadságeszmény tehát látható módon nem csupán a pozitív, hanem a „negatív”, liberális szabadságeszménnyel is szemben áll: nem a kényszer, hanem a kényszer *lehetőségének* a hiánya.¹⁸ – Berlinnek kétségkívül igaza volt, amikor azt mondta, hogy a szabadság nem függ össze

¹⁵ Viroli, i.m., 42; Skinner: *Liberty before Liberalism*, 84.

¹⁶ Thomas Hobbes: *Leviatán*, Polisz Könykiadó, Kolozsvár, 2001. 234.

¹⁷ Berlin, i. m., 373.

¹⁸ Skinner, i.m., 84.

logikailag a demokráciával (ellenkező esetben nyilván a 20. század demokratikus diktatúrái, a kommunista rezsimek sem jöhettek volna létre), de vajon igaza volt-e akkor, amikor ebből azt a következtetést vonta le, hogy a felvilágosult zsarnoksággal viszont összefér? Viroli vagy Skinner szerint ez elképzelhetetlen. Igaz lehet ugyan, hogy a szabadság nem függ össze a demokráciával, de elképzelhetetlen a törvény uralma nélkül. A törvény uralma pedig éppen azért vezet szabadsághoz, mert kiküszöböli az önkény lehetőségét – amint az még nagyon világos volt John Locke számára: „*A törvény célja* – írta – nem eltörölni vagy korlátozni, hanem *megóvni és kiszélesíteni a szabadságot*: mert a törvényekkel kormányozható teremtmények összes rendjére érvényes, hogy *ahol nincs törvény, ott nincs szabadság*. A szabadság ugyanis annyi, mint mentesnek lenni attól, hogy mások korlátozzanak és erőszakot alkalmazzanak velünk szemben, ami pedig lehetetlenség ott, ahol nincs törvény; viszont a szabadság nem abban áll – miként mondják –, hogy *mindenkinek szabad azt csinálnia, amihez csak kedve van*. (Hiszen ki lehetne szabad, ha bárki más kénye-kedve szerint parancsolgathatna neki?) Hanem abban, hogy tetszése szerint *mindenkinek szabad* rendelkeznie saját személyével, cselekedeteivel, birtokaival és egész vagyonával ama keretek között, amelyeket engedélyeznek a törvények, amelyeknek alá van vetve, miközben nincs alávetve senki más önkényes akaratának, hanem szabadon követheti a sajátját.”¹⁹

Miként az idézetekből is kiderül, a törvénynek való engedelmeskedés nem jelenti a szabadság korlátozását, a mások akaratától való függés, a kényszer bármilyen formája vagy annak lehetősége viszont igen. A republikánus gondolati hagyomány szerint tehát a törvény uralma nem azért vezet szabadsághoz, mert a törvények saját akaratunkat tükrözik, hanem mert a törvények egyetemes és absztrakt szabályok, s éppen ezért képesek megvédeni az egyéneket más egyének önkényével szemben.²⁰ A szabadság törvény általi korlátozása más, mint a mások önkényének való kiszolgáltatottság: az első engedelmisség, a második szolgaság.

* * *

A republikanizmus tehát nem a demokrácia, hanem a törvények uralmának eszméjét védi, Viroli ezért mindjárt könyvének elején siet hangsúlyozni, hogy szokványos percepciójával szemben a republikanizmus nem a partícipatív demokráciának valamiféle revideált elmélete, inkább a szabadság egy új utópiája. Könyvében ezért főként a republikánus szabadságeszmény tartal-

¹⁹ John Locke: *Értekezés a polgári kormányzatról*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1986. 77.

²⁰ Viroli, i.m., 52.

mát elemzi, illetve, ezzel összefüggésben, azokat a habituális elemeket (az állampolgári kiválóságot, patriotizmust stb.), amelyeket a republikánus szerzők általában a jó polgár erényeiként azonosítottak. Skinner számára viszont láthatóan fontosabb a köztársasági eszmény tartalmának, a köztársaságnak mint kormányzati formának a szerkezeti elemzése, ezért ő a szabadság-eszményt is az ezzel való relációban tárgyalja. – Éppen amiatt, mondja, mert a republikánus szerzők a szabadságot a másoktól való függés hiányaként értelmezték, és mert ki akarták zárni az önkény lehetőségét, arra a radikális álláspontra helyezkedtek, hogy szabadságról csak szabad államban lehet szó, azaz a szabadságot a politikai közösség állapotának direkt függvényeként gondolták el. A 17. századi brit republikánus szerzők textusaiban ezt az összefüggést általában a természetes és a politikai test analógiája jeleníti meg.²¹ Milton és Harrington szerint a szabadság birtoklása vagy hiánya ugyanaz az egyén és a (politikai) közösség esetében. Az egyén akkor lesz szolgává, ha az állam, a maga hatalma révén olyasmire kényszerítheti, amit a törvény se nem tilt, se nem ír elő.²² A politikai közösség viszont – kormányformától függetlenül – maga is elveszíti a szabadságát, ha az adott kormányzati forma lehetővé teszi, hogy a kormányzók önkényesen és törvénytelenül kormányozzanak. Meglehet, hogy a kormányzók soha nem fognak visszaélni a hatalmukkal, s az egyéni szabadság így soha nem fog sérülni, de a pusztá tény, hogy az egyén a kormányzók jóindulatának van kiszolgáltatva, máris szolgává teszi.²³ Következésképpen ezek a szerzők azt tanácsolták kortársaiknak, hogy ha meg akarják őrizni a szabadságukat, meg kell bizonyosodniuk afelől, hogy olyan politikai rendszerben élnek, amely nem engedi meg az önkényes hatalmat, azaz nem teszi lehetővé, hogy jogaik egy személy, egy csoport, vagy bármilyen állami hivatalnok jóindulatától függjenek. Ez pedig csak ott lehetséges, mondották, ahol a törvényhozás hatalma a nép, vagy a nép képviselőinek kezében összpontosul, s ahol a politikai közösség minden tagja – kormányzók és kormányzottak egyaránt – alá vannak vetve a törvénynek.²⁴

Mindez, még egyszer, nem jelenti azt, hogy a republikánus tradíció a szabadságot a politikai részvétellel, ez utóbbit pedig a közvetlen, participatív demokráciával azonosítaná, s ekképpen a szabadságnak azt az antikizáló eszményét védené, amiről már Constant kimutatta, hogy összeférhetetlen a modern ember szabadságigényével.²⁵ A szabadság republikánus percepciójá-

²¹ Skinner, i.m., 68.

²² Uo.

²³ Uo., 70.

²⁴ Uo., 74.

²⁵ Benjamin Constant: A régiek és a modernek szabadságának összevetése, In. Uő.: *A régiek és a modernek szabadsága*, Atlantisz Kiadó, Budapest, 1997. 235-260.

ban nem jelenti az önkormányzati tevékenységben való aktív és állandó részvételt, ám a brit szerzők, Harrington, Milton, de az itáliaiak is általában egyetértettek abban, hogy a politikai részvétel, vagy legalábbis a politikai képviselet valamilyen formája az egyéni szabadság fenntartásának szükség-szerű feltétele.²⁶ Ennek ellenére nem találunk köztük olyant, aki a közvetlen demokrácia híve lett volna, mi több, döntő többségük – mind a britek, mind pedig az itáliaiak (akiknek eszménye általában Velence volt) – a kevert kormányzati formát védték: Arisztotelész nyomán ideálisnak a monarchikus, az arisztokratikus és a népi elem elegyítésével létrehozott kormányzatot tekintették, egyfelől, mert ez minden társadalmi osztálynak megfelelő helyet biztosít a kormányzásban, másfelől, mert ez képes leginkább a hatalmi ágak kényes egyensúlyát biztosítani.

Summa summarum: bár a republikanizmus nem azonos a demokratiz-mussal, de különböző történeti alakváltozataiban mindig is fenntartotta, hogy a szuverén tanácskozás joga – az a jog, hogy a politikai közösség egészét illető ügyekben maga döntsön – az állampolgárok testületét illeti meg. Az itáliai szerzők ebben a római jog elvére támaszkodtak, miszerint a mindenkit érintő döntésekben mindenkinek részt kell venni. Következésképpen, gon-dolták, addig és csak addig szabad egy köztársaság, ameddig polgárainak lehetősége van ezt ilyen vagy olyan formában megtenni.

És mivel azt tanították, hogy a politikai közösségben a legfelsőbb szuveren-itás a polgárok testületét illeti meg, egyszersmind elismerték az egyének ama képességét, hogy a maguk életét maguk irányítsák.

²⁶ Skinner, i.m., 74.

A szabadságról szóló, igazán fontos megnyilatkozások gyakran éles elhatárolódással kezdik gondolatmenetük kifejtését. Leszögezik, hogy a szabadságot „természetesen” nem egyik vagy másik sűrűn diszkutált, ámde „érdektelen” vonatkozásában tárgyalják, hanem „másképpen”, nyilván az egyetlen igazán figyelmet érdemlő megközelítésnek megfelelően. Elég itt Mill klasszikus esszéjére utalnunk, amelynek már az első mondatában tisztázza, hogy az *akaratszabadság* kérdése például fölfogása szerint nem tartozik a tárgyhoz. Mill elhatárolódása persze nem ártatlan, pusztán a tárgyat pontosan meghatározni akaró nyilatkozat. „Ez a tanulmány nem az úgynevezett akaratszabadságról szól, melyet oly szerencsétlenül állítanak ellentétbe a hibásan elkeresztelt filozófiai szükségszerűség elvével, hanem a polgári vagy társadalmi szabadságról; arról, hogy milyen természetű az a hatalom, amelyet a társadalom jogosan gyakorolhat az egyén fölött, s hol vannak e hatalom korlátai”¹ Mill szavainak radikális következményei a 19. század végére válnak közismert evidenciává, valójában közhellyé, körülbelül ebben a formában: „ne az akaratom, hanem én magam legyek szabad”.² E mondat valójában mindennemű antropológiai vizsgálódást eltol magától. Mintha azt mondaná: a politikai szabadság azt jelenti, hogy az ember számára a hatalom lehetővé teszi saját természete kifejtését – pesszimistább, konzervatív gondolkodó erről azt mondaná: a hatalom így *kiszolgáltatja* az embert saját természetének –, lett légyen bármilyen is ez a természet. A politikafilozófia feladata Mill esszéje szerint nem a szabadság antropológiai előfeltételeinek, illetve következményeinek a vizsgálata. A politikafilozófia,

¹ John Stuart Mill: *A szabadságról*. Fordította Pap Mária. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1983. 40.

² E nézet közkinccsé válásának illusztrációjaként filozófiatörténeti szempontból marginális, de a korabeli művelt közgondolkodásra éppen ezért jellemző példát idézek: azt a reakciót, amelyet Klinger István rektori ünnepi beszéde váltott ki a magyar filozófusok körében. Ünnepi beszédeket általában nem szokás filozófiai elemzésnek alávetni, ám az a mód, ahogyan Klinger összemosta a politikai és az akaratszabadságot, ráadásul az utóbbi melletti érvelését John Stuart Mill-idézetekkel próbálta alátámasztani, elérte a szakma ingerküszöbét. Az akkori egyetlen magyar filozófiai lap recenzense éppen Mill fentebbi mondatát olvassa rá a rektor úrra (természetesen a régebbi, Kállay Béni-féle magyar fordításban), érzékeltetvén, hogy a megkülönböztetés nem ismerete akkoriban már szellemi értelemben szalonképtelenné teszi a szerzőt. Lásd: *Magyar Philosophiai Szemle*, VIII. évf., 1889. 6. füzet, 462-464.

és persze a legalább tűrhető politikai berendezkedés egy ilyen vizsgálat számára legfőljebb a lehetőségfeltételeket teremtheti meg. Érdeemes vissza-idézni, hogy az antropológiai kérdésnek ez a zárójelbe tétele milyen mélyen átélt fölszabadulást jelentett a közép-európai szerzők számára még a közelmúltban is. Tanulságos lehet itt egyikük – egyikünk –, Molnár Gusztáv néhány, saját szellemi pályájára is reflektáló írása, jelesen az *Európai napló* és az *Ó, Anglia, Anglia* című, a szerző alkotói fordulópontjának tekinthető esszé, és az előbbire írott, Bibó Istvántól származó, napjainkban közreadott reflexió.³ Molnár Gusztávnál a revelációként fölfedezett angol szabadelvű, individualista hagyomány vonatkozó gondolatmenetének főnti vonása, mely szerint a vizsgálat kezdőpontja a politikai szabadság, és utána jön csak mindennek bármilyen más szempontú magyarázata; sajátos mellékjelentést kap: *én* legyek szabad, és ne az akaratom. Tessék előbb levenni a bilincseimet, és kinyitni a rám zárt ajtót, és majd azután vagyok hajlandó elmeditálni a szabadság megélésének pszichológiájáról, lelki terhéről, metafizikai hátteréről és arról, hogy van-e szabad akaratom.⁴ A szabad akarat tárgyában folytatott, így lehetővé váló vizsgálatok nagyobbik része sem Millt nemigen érdekelte volna különösebben, sem az angol gondolkodástól ilyenén módon már fölszabadított közép-európai szerzőket. (Nem tartozik szorosan témánkhoz, hogy Mill

³ Molnár Gusztáv: *Európai Napló, 1978. február – 1978. július*; In. Molnár Gusztáv: *Alternatívák könyve*. II. kötet. Pro Philosophia, Kolozsvár, 2007. 14-263; Molnár Gusztáv: *Ó Anglia, Anglia . . .* Ugyanott, 341-455; Bibó István *az Európai Naplóról*. Ugyanott, 594-599.

⁴ Lásd erről különösen az *Ó Anglia, Anglia . . .* fejtegetéseit a szigorú predestináció puritánok vallotta eszméjének összefüggéséről a politikai cselekvés lehetőségével, illetve a saját magunk fölötti tulajdonjogon alapuló 17. századi angol szabadságfelfogásoknak szinte minden lapon megjelenő elemzését. A hangvételből kitapintható, hogy itt a német klasszikus filozófia absztrakt szabadságfogalmain iskolázódott közép-európai értelmiséginek a találkozása zajlik egy másfajta, számára egyre szimpatikusabbá váló gondolkodásmóddal. A folyamatot másik, főtebb említett írása kapcsán így regisztrálja az éles szemű külső megfigyelő, Bibó István: „Örömmel állapítottam meg, hogy ebben a műben alig van nyoma annak a német idealista-egzisztencialista frazeológiának, melyet a szerző filozófiai műveiben hitelesen és becsületesen, de a gondolatközlés közvetlenségét súlyosan akadályozó módon használt. Csak néhány oldalon van valamennyi egzisztencialista történetfilozófiai gondolatmenet arról, hogy mely népeknek van történelmük, melyeknek nincs. Én ezeket elhagynám, mert úgy vélem, alig visznek előre egy olyan gondolatmenetet, mely konkrét cselekedetek, követelmények, programok jelenével, értékelésével és eshetőségeivel foglalkozik.” i. m. 596. Molnár Gusztáv Bibó által érzékelt és helyezett „küttja” a német klasszikus filozófia meghatározta keretektől éppen a szabadság más alapoású fogalmára való rátalálással kezdődött. Molnár Gusztávot itt – kétségtelen saját érdemei mellett – mint ebben az eltávolodásban nemzedéke reprezentatív szerzőjét idéztem, aki – nemzedékére nem jellemző módon – meg is fogalmazta szellemi élettörténetére vonatkozó reflexióit.

antropológiát elutasító magatartása mögött természetesen meg lehet találni a maga rejtett, vagy néhol nem is annyira rejtett antropológiai előfeltevéseit. Több független helyen utal az individuális politikai szabadság antropológiai-lag is értelmezhető lehetőségfeltételeire: a civilizálatlan népeknél megengedhető zsarnokság taglalására, a szekuláris államnak előfeltételként való szerepeltetésére gondolok, vagy éppen arra a módra, ahogyan minden előzetes vizsgálat nélkül tulajdonít valamilyen vonásokat az „emberi természetnek”, és ezt az utalást láthatólag elegendőnek, magától értetődőnek gondolja).

Manapság persze már kevésbé érthető Mill magától értetődő probléma-megjelölése, és a rokon megfogalmazások felszabadító hatása. Ha végigtekintünk akár mai konferenciánk megközelítésein, már a címekből megítélhetően is a szabadságnak jóval összetettebb fogalmát, fogalmait találjuk meg csak ebben a teremben, mint azokban a diskurzusokban, amelyek Mill számára mértékadónak számítottak a tizenkilencedik század közepén. Előkerül az emóciók és az emberi szabadság viszonyának régi, legalább a sztoikusoktól kezdve ismert kérdése; a szabadság és a társadalmiság viszonya szociológiai és vallásfilozófiai megközelítésben; hallhatunk a szabadságról *in foro externo* és *in foro interno*; és eszmét cserélhetünk a szabadság pszichológiai értelmezéséről. Csoportosíthatjuk úgy az itt megjelenő megközelítéseket, hogy az emberből, mint társadalmi lényből, mint biológiai lényből, mint pszichikus lényből, mint gondolkodó lényből, mint morális lényből, mint a természet, illetve tágabb értelemben, mint a kozmosz részéből indulnak ki, és így tesznek kísérletet valamely szabadságfogalom megalkotására. E megközelítések részét képezik azok a hozzájárulások is, amelyek az irodalom (szabadság) hősein keresztül szólnak a szabadság kérdéséről. Árulkodó itt maga a *hős* kifejezés használata is: a ma már többnyire csak a fikció jelentésmezéjében használatos szó eredetileg a közösség számára fontos cselekedetek végrehajtóját jelentette. Ma úgy mondanánk, hogy valamely történelmi cselekvőt, persze a történelem fogalmával nem rendelkező közösség gondolkodása számára. A hős cselekedeteiről, cselekvése szabadságáról való gondolkodás így vált az egész közösség, áttételesen minden ember cselekvési szabadságáról való gondolkodássá, amelyet a *hős* jelképpé emelésével, majd a hősi szerep ezer átértelmezésén keresztül mégiscsak megörököl valamiképpen a fikciós irodalom és az arról való gondolkodás. Még olyan jellegzetesen modern szerző is, Kármán József, arról példálózik a *Fanni hagyományai* programadó előszavában, hogy hősnőjének a magánélet köréből soha ki nem lépő története egyenrangú társa a történelem aktorainak a *történetírói munkákban, krónikákban* megörökített biográfiáival. Bármely megközelítés hívei is vagyunk, jó kiindulópontul szolgál valamely jeles szerzőnek a tárgyra vonatkozó értekezése. Magam is Mill klasszikus szövegét választottam támpontul, de – igen helyes módon – gyakoriak itt a más klasszikus szövegekből való kiindulások is Szókratészról Descartes-on és Hegelen keresztül Nietzscheig,

illetve a körünkben megjelent Heller Ágnesig. Természetesen azt sem kifogáshatnánk, ha a mostani alkalommal éppen nem érintett témák valamelyikéről, mondjuk nemzetek, államok szabadságáról, vagy a szabadság metaforájának használatáról, mondjuk a *szabadesés*, *szabad változó*, *szabad gyalog* fogalmának történetéről hangzanának el előadások. Egyik feladatunk éppen az, hogy megértsük e megközelítések pluralitását, és saját magunkat, akik természetesnek vesszük ezt a pluralitást. A szabadságfogalomnak ez a pluralitása ugyanis *legitim* tarkaság, amely azonban magában hordja a konfliktus lehetőségét. Elismerjük jó néhány, egymástól lényegileg különböző kiindulópont lehetőségét, az ezekből következő szabadságfogalmakat azután mégis valamilyen értelemben elégtelennek gondoljuk, mondjuk. Mintha rejtetten mégis megmaradna bennünk a szabadság teoretikus szempontból egyenmű, leginkább antropológiai megalapozhatóságának az igénye, miközben sejtjük, hogy a már legitimként elfogadott megközelítések legtöbbje még elvileg sem hozható közös nevezőre egymással.

A mi mostani szempontunkból annak a belátása a leglényegesebb, hogy a szabadság, mint az európai gyökerű politikafilozófia legtöbb, igazán fontos fogalma, úgynevezett lényegében vitatott fogalom, (*essentially contested concept*).⁵ A fogalom *lényegi vitatottságának* jele az is, hogy ezen a konferencián már a címeiből is megítélhetően a legkülönbözőbb értelemben használjuk a *szabadság* kifejezést, és még sincs olyan érzésünk, hogy az egyik vagy másik megközelítés, kérdésföltevés ne lenne legitim egy filozófiai rendezvényen.

A mai alkalommal annak a problémának néhány aspektusára kísérek meg rávilágítani, amely e fogalom *lényegi vitatottságának* a szerkezetében rejlik. Hipotézisem szerint a filozófiai hagyomány szabadságról szóló legkülönbözőbb elgondolásai között kimutatható egy a szabadságot közvetlenül az emberi természetből levezetni kívánó vonulat, és egy másik, a szabadság szempontjából inkább a társadalom, a hatalom szerkezetét vizsgáló gondolkodásmód, amely azonban Mill módjára zárójelbe teszi, vagy, ami ugyanaz, evidenciának tekinti az antropológiai kérdésekre adott lehetséges válaszokat.

Ez a szétválasztottság, habár evidenciaként és bizonyos kulturális töltettel, legtöbbször a kontinentális típusú gondolkodással szembeni gyanakvással összekapcsolva jelenik meg Mill klasszikus szövege nyomán, korántsem szűkszerű. A középkori és a kora újkori gondolkodásban el sem válik egymástól az antropológiai vizsgálódás a politikai szabadság kérdésétől, legalábbis nem olyan élesen, ahogyan a tizenkilencedik századi szövegben tapasztaltuk. A példát számomra némileg ismerős körből, a reformáció politikai teológiai

⁵ A fogalmat bevezető klasszikus cikk, amely azóta számos új kiadásban megjelent: Walter Bryce Gallie, *Essentially Contested Concepts*, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1956. Volume 56, 167-198.

vitáiból veszem. A bűneset utáni megromlott emberi természet, a társadalomban (*uralom alatt*) való élet szükségszerűsége, a jó és a rossz közötti választás képessége, lehetősége és kötelezettsége, és az ehhez szorosan kapcsolódó, egykor egész európai értelmiségi nemzedékek szenvedélyét fölkorlácsoló kérdés, hogy vajon megmaradt-e Ádám bukása után valamely csökevényes képességünk az úgynevezett *iustitia civilis*re – ekkoriban ugyanazon kérdéskör elválaszthatatlan elemeinek számítottak.⁶ Ebben a korban nemigen jutott eszébe senkinek úgy értekezni az egyes ember, mint társadalmi lény politikai szabadságáról, hogy előtte ne tette volna valamiképpen világossá álláspontját az ember, mint a kozmosz és a természet része – mint *teremtény* – azon sajátosságairól, amelyek társadalmiságra és szabadságra alkalmassá vagy alkalmatlanná teszik. Elég itt Kálvin János *Institutio*jának különböző kiadásaira, és ezek eltérő szövegbeosztására utalni. Kálvinnál a hatalommal és az egyén politikai szabadságával összefüggő kérdések némely változatban a bűneset következményeinek, a megváltásnak és a megigazulásnak a részletkérdéseként tűnnek föl, néhol viszont gyakorlati, például egyházfegyelmi, vagy mindennapi, életvezetési kérdések megvitatása torkollik ide. Az egyszer átgondoltan megfogalmazott szövegrészek nagy tömbjei vándorolnak az egyik fő fejezetből a másikba, ahogyan éppen a korabeli vita kontextusa megkívánja, miközben Kálvin egyes tételei és teológiájának a szerkezete változatlanok maradnak.⁷ A szerző maga és korabeli olvasói ezt valószínűleg nem gondolati következetlenségként élték meg: számukra ezek a dolgok hol ilyen, hol olyan konstellációban szorosan összetartoztak. Éppen a szétválasztási kísérlet – amelynek persze nyomát sem tapasztaljuk még ekkoriban – váltott volna ki részükről heves reakciókat. Félreértés ne essék, az antropológiáról és a politikai szabadságról való gondolkodás szoros összekapcsolása nem pusztán a kora újkori teológiai szerzők diszciplináris sajátja. Hobbes antropológiai előföltévesei, és azok megfogalmazásának nyers és provokatív módja közismertek, azt azonban már inkább csak a Hobbes-ipar szorgos kézműveseinek a körében szokás emlegetni, hogy a *Leviatán* szerzőjének gondolatmenete első pillantásra meglepő módon a Kálvinéval párhuzamos sok helyütt, mégpedig éppen – korábbi, nem hobbes-i terminológiára visszafordítva – a *iustitia civilis*re való képességünk mértékének és megjelenési módjának a megfogalmazásában. Hobbes gondolkodásától persze mélységesen idegen a bűneset és

⁶ A *iustitia civilis*re való képességünkről folytatott antropológiai vita a 16. századi reformációnak gyakorlatilag minden irányzatát érintette. A teológiától mind függetlenebbé váló kérdéskör jelentős hatással volt a következő századok politikafilozófiájára is.

⁷ Elég itt az *Institutio* 1536-os első, és 1559-es végleges kiadásának, valamint a korabeli francia változatnak másféle szerkezetére, a francia verzió esetében eltérő szóhasználatára utalni.

a megváltás fogalmának finom elemzésén alapuló antropológia, és az arra épített politikafilozófia. Az a kép azonban, amivel operál, a *gógösök királya*-ként megjelenő *Leviatán*,⁸ szinte hézagtelenül fedésbe hozható a kálvini emberképpel, politikafilozófiája pedig ezen a *kálvini* emberképen alapul. (Szempontunkból most mellékes, hogy Kálvin eszméi nagyobb mozgásteret engednek meg követőknek, mint Hobbes szándéka szerint hézagmentesen eldolgozott elmélete.) Locke más kifutású államelmélete, és ezzel összefüggésben a szabadságról alkotott elképzelése is közvetlenül teológiai indíttatású antropológiájából eredeztethető. Mostani szempontunkból mellékes, hogy a helyes politikai berendezkedésről alkotott elképzelései változtak-e meg előbb, és ahhoz igazította később antropológiáját, vagy megváltozott antropológiai nézeteit végiggondolva jutott el egy más politikai berendezkedés melletti érveléshez, mint amelyet még oxfordi éveiben tartott kívánatosnak.⁹ Az igazán lényeges szempont ma számunkra az a magától értetődő gondolkodói magatartás, ahogyan az egyik nézet megváltozása gyakorlatilag azonnal a másikkal való számvetésre indít minden menekülési kísérlet nélkül. A következő században az angol szabadságfogalom francia értelmezése szintén az emberi természetről folyó vitákkal közvetlen összefüggésben alakul. A különbség talán csak az, hogy ezek a viták többé-kevésbé elhagyják a teológia terminológiáját, de ettől még igen gyakran az előző század teológiai vitáival analóg következtetésekre, álláspontokra jutnak. Nem az tehát a kérdés, hogy a (néha nem is olyan) régieknél miért jelent meg ennyire egységben az antropológia

⁸ A *Leviatán* első, 1651-es kiadásának ismert címlapja latinul citálja Jób könyvének a *Leviatánra* vonatkozó versét: „Non est potestas Super Terram quae Comparetur ei” (41:33, a Hobbes korában bevett számozás szerint 41:24). Az idézet folytatása a következő, utolsó verssel együtt: „qui factus est ut nullum timeret. Omne sublime videt: ipse est rex super universos filios superbiae”. „Nincs e földön hozzá hasonló hatalom, úgy teremtetett, hogy ne rettegjen. Letekint minden magasságra, ő a királya a góg minden fiának” Az elterjedt angol (és magyar) bibliafordítások nem érzékeltetik a szöveghely Hobbes által minden bizonnyal kiemelni kívánt jelentését. A *leviatán* ugyanis nem általában, hanem mint *hatalom* egyedi ezen a világon; és uralma a többiek *gógjén* alapul. Mind a magyar, mind az angol fordításokból hiányzik a *potestasnak* megfelelő szó, a magyar fordítások ráadásul a *góg fiai* kifejezést rendre ragadozóként, vagy vadállatként értelmezik. A *Vulgata* ezúttal közelebb áll a héber eredetihez, mint a nemzeti nyelvű fordítások. („Király a góg fiai [bné sáchác] felett”, azaz: király minden gógös ember felett.) Mivel Hobbes számára éppen a hatalom és a góg szavak voltak fontosak, latinul idézi a Szentírást a *Leviatánnak* nemcsak a latin, hanem az angol nyelvű verziójának a címlapján is. (A héber eredetivel való összevetésben Gábor György kollégám volt segítségemre, melyért ezúton mondok köszönetet.)

⁹ Elég itt Locke pályája során megváltozott politikafilozófiai nézeteinek két végpontjára, a *Two Tracts on Government* (1660-1662) és a *Two Treatises of Government* (1689) című páros értekezésekre utalni.

és a politikai szabadság filozófiája, hanem az, hogy később miért vált, miért válhatott szét a kettő egymástól, és mik lettek ennek a következményei.

Valamikor a nagy francia forradalom után ugyanis ez az evidensnek tekintett összeköttetés antropológia és szabadság között mintha megszakadna, vagy legalábbis töredezetté válna. Nem mintha nem lenne ettől az időtől, körülbelül Kant korától kezdve antropológia. Nagyon is van, talán soha nem foglalkoztak ennyit arányaiban antropológiával a filozófián belül, mint ekkor. Újdonság viszont, talán éppen ennek a nagyarányú és sokrétű antropológiai irodalomnak a hatására, hogy egyre kevésbé kelt föltűnést a politikai szabadságra való következmények kifejtésére nem is utaló antropológiai fejtegetés, illetve, a másik oldalról az a politikafilozófia eszmefuttatás, amely már nem tartja kötelességének, hogy számot vessen elmélete antropológiai előföltévéseivel és következményeivel. Miként vált ez lehetségessé? Egyértelmű, egyetlen okra hivatkozó választ nyilván nem adhatunk a kérdésre.

A válasz egyik komponense a diszciplinárizálódás előrehaladása. A közgazdaságtan és a 18. század végének, 19. század elejének szóhasználata szerint értett statisztika (nagyjából „államtan”) irodalma azzal kecsegtetett, hogy összefüggéseinek alapján a politikafilozófia elkerülheti a bonyolult, terminológiájában sokszor ósdiinak érzett, és igen gyakran még mindig teológiai érzékenységeket sértő, kényes terepnek számító antropológiai megalapozást. Figyelmesebb olvasással a szöveg elsődleges értelme mellett könnyen tetten érhető például Benjamin Constant megkönnyebbülése *A régiek és a modernnek szabadságának* első lapjain: kora tudományosságára és közgondolkodására támaszkodva néhány, tulajdonképpen banális közgazdasági tény alapján – mi kereskedünk és ipart űzünk, míg az antik polgárok ezt jóval kevésbé tették – megállapíthatja, hogy bizonyos tekintetben *mások vagyunk, mint antik eleink, más a mentalitásunk*.¹⁰ Megkönnyebbülése annak szól, hogy ezt a nélkül is megteheti immár, hogy mélyebben bele kellene bocsátkoznia magának az emberi természetnek, valamint e természet időbeli és térbeli változékonysága kérdésének a vizsgálatába. Van egy kijelentésünk a modern ember életmódjáról, amelyet alátámaszt a közmeggyőződés, erre támaszkodva kikerülhetünk egy kényesnek ígérkező vitát az emberi természetről, egyben jócskán rövidítünk a kifejtés menetén, azonnal a politikai szabadság aktuális kívánalmainak kifejtésébe kezdhetünk, ami valójában egyedül érdekel bennünket.

Az eljárás másik remélt haszna minden eddigi lehetségesnél több szövetséges megnyerése. Míg a közvetlenül valamely antropológiai nézetre alapozott politikafilozófiákat értelemszerűen elutasítják azok, akiknek más a meggyőző-

¹⁰ Lásd: Benjamin Constant: *A régiek és a modernnek szabadságának összevetése*. In: Benjamin Constant: *A régiek és a modernnek szabadsága*. Atlantisz, Budapest, 1997. 235–260.

désük az ember természetéről, az új eljárás mintha látenszen azt is deklarálná: nem számít, hogy ki milyen emberképből indul ki, vagy kiindul-e egyáltalán valamilyenből. A lényeg az, hogy föltételezett embereink ugyanabban a világban élnek, itt kell közös *modus vivendi*t találniok. Sajátságos filozófiai multikulturalitás ez, amely még nem a különböző kultúrájú emberek való-ságos együttműködésére, hanem csupán a különböző, emberre vonatkozó *nézetek* békés egymás mellett élésére törekszik.

A késztetések, amelyek az antropológia zárójelbe tételére kétségtelenül megvoltak már a tizenkilencedik század elején is, nagyban fölerősödtek abban az 1848 utáni hangulatban, amelyben évtizedeken át evidenciának számított, hogy a rendszeralkotó filozófiai tevékenység lehetetlen, az utolsó rendszeralkotó filozófus Hegel, akinek azonban programja folytathatatlan, és elkészült rendszerével sem tudunk túl sokat kezdeni. Miért is akarná bárki pont a szabadságot a régiek módján megalapozni, és ki is venne komolyan egy ilyen kísérletet. Nagyon jól megvannak az emberi természetre vonatkozó nézetek a pszichológia, a történettudomány, az etika vagy éppen az esztétika keretei között, a politikai szabadságról elmélkedni azonban ezek nélkül is lehet, sőt, így lehet csak igazán.

A problémát a tizenkilencedik század utolsó harmadának sajátos, szimpatiszikus módon anakronisztikus, mert a rendszerépítés próbáját kiállni képes filozófia eszményéhez ragaszkodó magyar gondolkodó munkáján keresztül érzékeltetem, akire nem (csak) azért hivatkozom itt, mert ő az egyetlen filozófus, akinek, ha szobra nem is, de legalább brüszkje van Szegeden. Természetesen Böhm Károlyról van szó. A fő mű, *Az Ember és Világa* legizgalmasabb harmadik, axiológiai kötetére utalok, amely váratlanul megtörte a kiépülő rendszer tervét, és jelentőségében talán fölébe is nőtt az egésznek.¹¹ A fő művet megtörő kötetben belül húzódik egy jelentékeny *belső* törés is, éppen ott, ahol Böhm heroikusan megkísérli az ember lényegére vonatkozó nézeteit a helyes politikai berendezkedésre vonatkozó gondolataival összhangba hozni. Megoldása nem túl elegáns, de éppen ezért szimptomatikus: pontosan mutatja a problémát. Böhm szerint a haszonelven fölépülő társadalom és állam csupán külső, mechanikus biztosítéka az egyén önkifejlésének, mint önértéknek.¹² *Önmagában* a társadalmiságnak, másik oldalról az egyén jó polgár-

¹¹ Böhm Károly: *Az Ember és Világa. Philosophiai kutatások. III. rész: Axiologia vagy értékten.* Stein János, Kolozsvár, 1906. Böhm filozófiájának legjobb modern filozófiatörténeti elemzését lásd: Ungvári Zrínyi Imre: *Öntételezés és értékstudat. Böhm Károly filozófiája.* Pro Philosophia, Kolozsvár–Szeged, 2002.

¹² Böhm axiológiájának II. könyve határozottan kettéválasztja az *érték fajait* a főként *társas (socialis)* haszonként értelmezett haszonértékre és az ettől különálló *önértékekre*. Lásd Böhm Károly i. m. 247-342. Az általában az értékelméleti fordulat megelőlegezőjeként tárgyalt, *Az értékelmélet feladata s alapproblemája* című írásában

ként való létezésének, valamint politikai szabadságának értéke nincsen, bár az egyén önkifejlésének ezek elengedhetetlen lehetőségfeltételei. Böhm ezzel elkerüli minden lehetséges kollektivistá totalitarizmus filozófiai alátámasztásának még a lehetőségét is, ugyanakkor elveszi emberétől a politikai közösségben való részvétel pátosztát.¹³ Pedig nem volt ez mindig így nála sem. Ugyanezen kötet előszavának rövid, de konkrét politikai utalása – gondosan március 15-ére keltezi a kiadást, céloz a darabont-kormányra és a legitim hatalom visszaállításának szükségességére¹⁴ – illetve, elméletibb módon, más műveiben a politikának bármiféle „társadalommérnökséggé” való átalakítása ellen főlemelt szavai más irányba mutatnak.¹⁵ Akárhogyan próbálta összehozni az öntét kifejlésében megfogalmazott antropológiáját és a politikum értékességére vonatkozó nézeteit, valamelyiket föl kellett áldoznia a kettő közül. Axiológiája kidolgozása mellett döntvén a politikai szabadságra vonatkozó tanítása szükségképpen vérszegény maradt, míg kortársai közül sokan az ellenkező opciót választván az antropológia nélküli politikatudományig jutnak el. Esete megmutatja az európai gondolkodás egyik dilemmáját. Ha nem is föltétlenül az ő szövegeiből kiindulva, de valahogyan ezt a választási pozíciót tudatosítva kellene újragombolnunk a mellényt.

ennél is keményebben fogalmaz: A haza, az egyház és a társadalom csupán *reflektált kéjencek*, önértékük semmiképpen sem lehetséges. Szférájukban az emberbaráti szeretet köpenykéje nem takarhatja el az aranyborjút körül táncolók lólábát. Lásd: *Értekezések a bölcséleti tudományok köréből*. III. kötet, 1900. 4. sz. 3–58.

¹³ Ennek az attitűdnek a kései következménye, hogy tanítványi köréből egyedül a „Böhm-unoka”, Vatai László kísérel meg böhmianus politika-filozófia megalkotását. Az eredmény következetesen individualista, antitotalitárius, a politikumot az egyéniség kibontakoztatásának érdekében mindvégig eszközként kezelő, minden pátosztól mentes, igen józan gondolatmenet, különösen, ha figyelembe vesszük megjelenési dátumát: Vatai László: *A szociális filozófia alapjai Böhm Károly tanában*. Kolozsvár–Budapest, 1943.

¹⁴ „hogya [művem] philosophiai irodalmunkra való hatását még élő szemeim meg fognák pillantani, azt különösen most, édes hazánk tépett erkölcsi és politikai viszonyai között, reményleni nem merem. Ezt azonban, a szebb jövő reményében, megadással vállalom” Böhm Károly idézett axiológiájának előszava, X.

¹⁵ Még 1902-ben fejti ki filozófiája egyik fontos tételét, az ontológiai és axiológiai szempont dualizmusát. Ennek alapján bírálja a korabeli szociológia társadalomképét is: „En veszélyt látnék abban, ha például a szociológia csak természettudományi módszerrel akarná megoldani feladatát, mert hiszen az talán kétségtelen dolog, hogy a jövő társadalom megalkotásához nemcsak a kauzális nexus ismerete szükséges, hanem ismernünk kell azon tényezők értékét is, melyeket ezen nagy alkotmány felépítéséhez használni akarunk” Böhm Károly: *A filozófiai irányok különbözőségének gyökereiről és megegyeztetésük lehetőségéről*. Különnyomat a Magyar Filozófiai Társaság Közleményei II. füzetéből. Franklin-társulat nyomdája, Budapest, 1902. 32.

A környezet és a szabadság viszonya az utóbbi időben kurrens témává vált, miközben ezeknek a fogalmaknak a jelentése zavarba ejtően sokszínű. A tanulmány elsődleges célja, hogy e fogalmak jelentését és e fogalmakhoz kapcsolódó különböző beszédmódokat megvilágítsa.

1. A SZABADSÁG FOGALMÁRÓL

A szabadság az a szó, amelynek használatával a legtöbbet élnek és visszaélnék, jegyzi meg Friedrich Hayek. Az értelmező szótár szerint szabadság az az állapot, helyzet, amelyben valaki vagy valami szabad; s az szabad, aki kötöttségektől mentes.¹ A filozófiában a szabadságnak különböző vonatkozásai léteznek: determinizmus, szabad akarat, metafizika, politika.

(*Metafizikai szabadság*) A metafizikai értelemben vett szabadság egyik központi kérdése a szabad akarat és a determinizmus viszonya. A *szabad akarat* egyfajta kontroll, amely az emberi tetteket és az akaratokat irányítja. Feltételezzük, hogy az ember másként is tehetett volna, ha úgy döntött volna. Az akaratszabadságnak két szükséges előfeltétele létezik. Egyrészt az autonómia feltétel; eszerint az ember rendelkezik azzal a képességgel, hogy a tettei *rajta múljanak*; a tett, amelyet az alany végrehajt „a sajátja legyen”, amit „magától” hajt végre (*on his own*). Másrészt az alternatíva feltétel; eszerint alany *másként is cselekedhet, mint ahogy ténylegesen cselekszik*.

A determinizmus szerint minden esemény valamely törvénynek engedelmeskedik. A múlt és a természettörvények konjunkciójából pedig elkerülhetetlenül következik a világ jelenbeli és jövőbeli állapota. A deterministák szerint a szabad akarat fogalmának a fentebb említett két feltétele inkonzisztens. Az, hogy az alany „másként is cselekedhetett volna” és hogy „magától cselekedett” összeegyeztethetetlen. Azaz, ha akkor vagyok szabad, ha más-

¹ Szabad I.mn. 1. (másokra nem káros) tevékenységében, magatartásában (politikai) jogaiiban nem korlátozott. Szabad ember, szabad nép. 2. Aki nincs fogságban, le-tartóztatásban / Fogva nem tartott. 3. Vkhöz való kötöttségtől mentes. Független. 4. vkivel, vmvel: tetszés szerint rendelkezhet vele. 5. nem akadályozott, megengedett. Szabad akarat/ akaratszabadság: belső indítékból, nem kényszerből eredő/ állami irányítástól független. 7. Megkötöttségektől mentes, a szokásoktól független, kötet-len. 8. Kötelező elfoglaltsággal ki nem töltött idő(szak). (*Magyar Értelmező Kéziszótár*, Akadémiai Kiadó 1972/1992.)

ként is cselekedhettem volna, mint ahogy ténylegesen cselekedtem, és ha feltételezzük, hogy a világ szerkezetét tekintve olyan, hogy nem cselekedhettem volna másként, akkor nem is lehetek szabad.

A szabad akarat és a determinizmus vitájában két nagy tábor áll szemben egymással. Az egyik oldalon állnak a *kompatibilisták*; szerintük a determinizmus összeegyeztethető a szabad akarral. Megkülönböztethető a *gyenge kompatibilista* álláspont, amely szerint a determinizmus mellett is lehet szabad akarat; illetve az *erős kompatibilista* álláspont, amely szerint a determinizmus szükséges feltétele annak, hogy szabad akarral rendelkezünk. Azaz, ha a világ nem determinált, akkor a szabad akarat sem lehetséges. A másik oldalon állnak az *inkompatibilisták*; szerintük a szabad akarat nem egyeztethető össze a determinizmussal, szabad akarat csak indeterminisztikus világban lehetséges. Ezen állásponton belül szintén két irányzat különíthető el egymástól. A *szigorú determinista inkompatibilisták* szerint a világ determinisztikus, és ezért nem létezik szabad akarat; míg a *libertáriánusok* szerint létezik szabad akarat, s ebből következően, a determinizmus hamis.

E vitával kapcsolatban csak azt jegyzem meg, hogy a determinista álláspont a korábbi mechanikus világból következik, míg a modern szaktudományok (kvantumfizika, káoszelmélet, nem-egyensúlyi termodinamika stb.) szerint a természet, s benne az ember alapvetően indeterminált. Persze ha nem kell számolnunk a világ s benne az ember determináltságával, akkor – összhangban a libertáriánus felfogással – a szabad akarat sokkal könnyebben értelmezhető fogalommal válik. A metafizikai értelemben vett libertáriánus álláspont a politikai szabadság szempontjából is kedvező előfeltevést jelent, hiszen képes magába foglalni az autonómia és az alternatíva feltételt.

(*Politikai szabadság*) A politikai szabadság fogalma szorosan összekapcsolódik az állampolgári és emberi jogok körével. A demokratikus társadalom és állam nem korlátozza polgárainak politikai szabadságát. Ezek közül néhány: a gyülekezés szabadsága, az egyesülés szabadsága, az oktatás szabadsága, mozgásszabadság, szabad sajtó, szabad vallásgyakorlás, gondolati szabadság, véleménysszabadság, szólásszabadság, szexuális szabadság, a tudományos és a művészi élet szabadságának joga. Liberális szabadságértelmezés szerint az államnak és a társadalomnak nem szabad beleavatkozniuk egyének döntéseibe, amíg azok nem korlátoznak mást a saját szabadságaiban.

A *szabadságról* című munkájában J. S. Mill különbséget tesz az elsődlegesen önmagunkra és az elsődlegesen másokra vonatkozó cselekedetek között. Az előbbiek esetében az ember teljes mértékben szabad, míg az utóbbiak esetében az egyén szabadságának a határa mások szabadságánál húzódik meg és csak ebben az esetben szükséges az emberi szabadság korlátozása. Mindezt egy neves környezetetik, Sylvan a következőképpen fogalmazta meg: „A nyugati világ liberális filozófiája úgy tartja, hogy bárki megteheti azt, amit óhajt feltéve (1) hogy nem árt (harm) másoknak (others) és (2)

*valószínűleg nem árt magának helyrehozhatatlan módon.*² Tehát egy viselkedés erkölcsi szempontból az (1)-es pont szerint csak akkor korlátozható, ha az egyértelműen árt *másoknak*: gyakran előfordul, hogy nem értünk egyet *mások* viselkedésével, de a kérdés nem ez, hanem az, hogy viselkedésük árt-e nekünk. Ez az erkölcsileg nem elítélhető, tehát engedélyezhető viselkedés körét még inkább kiszélesíti.

Felmerül a kérdés, hogy hogyan kell értelmezni a 'mások' fogalmát. A jelenleg uralkodó értelmezés 'mások' fogalma alatt döntően az „itt és a most” élő konkrét embereket, vagyis az adott közösség tagjait érti. Viszont a modern technika használatának eredményeképpen, ahogy arra Hans Jonas is rámutatott, egyre inkább felmerül a tőlünk térben (pl. a harmadik világ lakossága) és időben (jövő generációk) távol élő „mások” károsításának a problémája.³ Ha a 'mások' fogalmába beleértjük a jelenleg létező egész emberiséget, illetve a jövő generációnak tagjait is, akkor egy jelentős lépést teszünk az antropocentrikus környezetfilozófia felé. Elvileg tehát a liberalizmusnak van olyan értelmezése, amely összhangba hozható a mérsékelt (antropocentrikus) környezetfilozófia szemléletével. Ugyanakkor, ha a 'mások' fogalmába beleértjük a természeti létezőket is, akkor a radikális (nem-antropocentrikus) környezetfilozófia platformjára kerülünk. Sajnos a közfelfogás ma még az antropocentrikus környezetfilozófia értelmezéssel is alapvetően szemben áll, hiszen a 'mások' fogalma alatt döntően csak az adott közösség éppen most élő tagjait értik. (Sőt az üzletemberek érdeklődése leszűkül a tényleges fogyasztókra, míg a politikusoké a választókra.)

Míg a J.S. Mill nevével fémjelzett klasszikus liberális felfogás a hangsúlyt 'mások' érdekeinek és szabadságának a védelmére helyezi, addig az Adam Smith nevéhez köthető gazdasági liberalizmus, s azon belül a láthatatlan kéz koncepciója egyértelműen arra szólítja fel a szereplőket, hogy mindenki csak a saját hasznát keresse, mivel feltételezi, hogy a verseny és a piac „láthatatlan keze” végül is elvezet a közjóhoz. Az elmúlt időszakban a gazdasági liberalizmus, (vagyis a neoliberalizmus) nemcsak egyre befolyásosabbá, hanem egyre doktrínerebbé is válva azt hangsúlyozza, hogy az egyén maximum csak önmagáért, a saját érdekeinek az érvényesítéséért a felelős, vagyis tagadja a cselekvő másokkal szembeni felelősségét. Ez a felfogás nagyon emlékeztet a természeti állapotra, ahol bárki bármit megtehet, amit képes megtenni, vagyis egy olyan hobbesi értelemben vett anarchikus állapotra, amelyet ép-

² Sylvan (Routley), Richard: *Is There a Need for a New, an Environmental, Ethic?* Proceedings of the XV World Congress of Philosophy, N.1. Varna, Bulgária, 1973. 205-210. o. Reprinted: M. E. Zimmermann 1993. 12-21. o.

³ Jonas *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age* University of Chicago Press, Chicago, & London 1984.

pen a társadalmiság hiánya jellemez. „A természeti jog amit az irodalomban általában, *jus naturalénak* neveznek, mindenki számára azt a szabadságot jelenti, hogy önnön erejét saját akarata szerint lényének, vagyis életének megoltalmazására használhatja, s következőképpen mindent megtehet, amit e cél érdekében saját megítélése és értelme szerint a legelőnyösebbnek tart.”⁴

Isaiah Berlin különbséget tett a negatív („szabadság valamitől”, azaz „*freedom from*”) és a pozitív („szabadság valamire”, azaz „*freedom to*”) között.⁵ A szabadság negatív vagy formális értelmezése azt hangsúlyozza, hogy a cselekvő „kötöttségektől mentesen választhat a lehetséges alternatívák között”. E felfogás szerint szabadságunk abban áll, hogy tevékenységünket ne korlátozzák akadályok. Minél több lehetőségünk van arra, hogy tevékenységünket akadálytalanul folytathassuk, annál szabadabbak vagyunk. Minél kevesebb lehetőségünk van erre, annál kevésbé vagyunk szabadok. Ugyanakkor ebben az értelmezésben a szabadság egyaránt lehetőséget ad az individuális vagy kollektív értelemben vett jó és rossz kimenetel megvalósítására.

Ezzel szemben a szabadság tartalmi értelmezése a jó alternatíva választásának a lehetségesét és szükségszerűségét hangsúlyozza. Ez az értelmezés háttérbe szorítja a választás elemét. A szükségszerűségnek különböző okai lehetnek. Fakadhat egyrészt az alany determináltságából, de fakadhat abból is, hogy az alany felismeri, hogy melyik alternatíva tekinthető – individuális vagy kollektív értelemben – jónak. Ezt látjuk olyan dialektikus gondolkodók esetében, mint Hegel vagy Marx, ahol a szabadság fogalma a szükségszerűséggel (a szükségszerűen felismert jó kimenetel választásával és megvalósításával) kapcsolódik össze. Az egyetlen és kizárólagos megoldás igénye mélyen gyökerezik emberi igényekben. S ezért a szabadságot és a lehetőséget hajlamosak vagyunk helyettesíteni a szükségszerűséggel és a biztonsággal.⁶

Világos, hogy a szabadság formális és tartalmi értelmezése jelentősen különbözik egymástól. A formális értelmezés a választás szabadságát hangsúlyozza, ami implicit értelemben magába hordja azt is, hogy az alany saját maga vagy a közösség szempontjából rossz döntést is hozhat. Ezzel szemben a tartalmi értelmezés a szükségszerűséget, illetve a jó kimenetel választását hangsúlyozza. Úgy tűnik, hogy a köznapi értelmezés ragaszkodik a szabadság formális és a tartalmi értelmezésének az előnyeikhez, miközben ezek az előnyök nem szükségszerűen járnak együtt.

⁴ Thomas Hobbes: *Leviatán*. Kossuth Kiadó, Budapest, 1999. I. kötet, 14. fejezet, 171. o.

⁵ Berlin, Isaiah: *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press. 1969.

⁶ Dénes Iván Zoltán: *Változatok a személyes és a politikai szabadság viszonyára*. In. *Beszélő* 2007. március, 12. Évfolyam, 3. szám.

2. KÖRNYEZET FOGALMÁRÓL

A zöld gondolkodásban mind a mai napig vitatott, hogy az 'ökológiai' vagy a 'környezeti válság' kifejezés a helyesebb és hogy általában inkább az ökológia vagy a környezet fogalmát célszerű használni. Kezdetben inkább az 'ökológia' fogalmát használták, ami tetten érhető olyan kifejezésekben mint ökofilozófia, ökofeminizmus, mélyökológia, humánökológia stb. Az 'ökológia' fogalmát 1869-ben Ernst Haeckel német botanikus alkotta meg az *oikosz* (ház, élőhely, lakhely, környezet) és a *logosz* (tudomány) görög szavakból. Így az 'ökológia' szó jelentése: 'természet háztartása', 'környezettan'. Haeckel az ökológiát még az egyes élőlények és élettelen környezetük közti kölcsönös kapcsolatok vizsgálatának tekintette. Később világossá vált, hogy az élőlény környezetében a legfontosabb külső tényező a többi élőlény. Tehát ma már az ökológia, ökoszisztéma tartalmazza azt a jelentéstartalmat is, hogy egy adott organikus egység a környezetében található – más ökológiai igényű – élőlényekkel alkot egy egységes rendszert. S az ökológiai válság ennek az interakciós egységnek a felbomlása. Ugyanakkor az ökológia fogalmának központba helyezése két súlyos problémát is felvetett. Egyrészt az ökológia egy jól meghatározott diszciplína, amelynek célja a természetes (szubhumán) egységek viszonyának vizsgálata, s így nem feladata az ember-természet reláció elemzése. Másrészt számos olyan a témába tartozó problémát ismerünk (pl. UV-B sugárzás, savas eső, erőforrások kimerülése), amelyek nem tekinthetők ökológiai jellegűeknek. Ezért a figyelem egyre inkább a 'környezet' fogalma felé fordult.

Általában a környezet jelenti a valamit vagy valakit (egy tetszőleges rendszert) „*körülvevő (természeti) tárgyak, összességét*”.⁷ Ez a meghatározás is mutatja, hogy nincs általában környezet, hanem mindig valakinek vagy valaminek (rendszernek, alanynak) van környezete. Vagyis a környezet egy relációs kategória, amelynek pontos jelentéstartományát mindig a rendszer határozza meg. Az emberiség környezete a bioszféra; vagyis a Föld kőzetburkának, vízburkának, levegőburkának azon része, ahol van élet és biológiai folyamatok mennek végbe.

A rendszer és környezet viszonya alapvetően különbözik egymástól a statikus-mechanikus és a dinamikus-disszipatív rendszerek esetében, amit a legegyszerűbben a kő és a tűz egyszerű analógiáján keresztül lehet bemutatni. A kő fizikai szempontból egy szilárd halmazállapotú, statikus vagy konzervatív rendszer, amelynek létezéséhez nincs szükség a környezetével folytatott kölcsönhatásra. Sőt a kő fennmaradása annál inkább biztos, minél inkább izolált a környezetétől, mivel a külső anyag és energia-hatások elpusztíthatják a rendszert. A kő semmilyen vonatkozásban nem áll a környezeté-

⁷ Magyar Értelmező Szótár, Akadémia Kiadó 1992, >környezet<

vel. Legfeljebb arról lehet beszélni, hogy a kő egy meghatározott környezetben létezik, éppen ott van. „*A kőnek nincs világa*”, bármilyen értelmezést is adjunk a 'világ' fogalmának. A követ tehát joggal tekinthetjük a környezetétől függetlenül létező, attól izolálható dolog vagy tárgy jellegű entitásnak.

A tűz sajátosságai ezzel éppen ellentétesek. Nem véletlen, hogy Hérakleitosz óta a folyamatokban és viszonylatokban gondolkodók visszatérő példája. A tűz a környezetével folytatott anyagcserében létezik, s ha ez az áramlat megszakad, akkor a láng szükségszerűen kialszik. Elkülönülése a környezetétől csak viszonylagos, a folytonos anyagcsere miatt nem lehet éles határt húzni köztük. A disszipatív struktúra szükségszerűen „emésztí” a környezetét (CO_2 felhalmozódás, O_2 szint csökkenés), amelynek túlterhelése vagy kimerülése visszahat magára a kérdéses struktúrára és annak megszűnését eredményezi. (Gondoljunk egy üvegburával letakart gyertyaláng ellobbanására.) A tűz meghatározott viszonyban áll a környezetével, nem egyszerűen a környezetében van, hanem a környezetéből létezik. Ezért súlyos hiba a tüzet és általában a tűz-típusú rendszereket a környezetüktől izolálható dolognak tekinteni, azokat „eldolgozásítani”.

A kő tudománya a mechanika, a tűzé a nem-egyensúlyi termodinamika. E két természettudomány világképe, beleértve a környezet szerepéről alkotott felfogásukat is, alapvetően különbözik egymástól. Az élet természettudományos szempontból inkább a „tűz-típusú” rendszerekkel áll távoli rokonságban, s nem a „kő-típusú” rendszerekkel. Mégis, eszmetörténeti okok miatt úgy alakult, hogy általában a tudományos gondolkodás, és így az életről és az emberről való gondolkodás alapjául és mintájául is a „kő tudománya”, a mechanika szolgált. Ezért a mechanika szemléletére épülő modernitás alapvetően téves felfogást alakított ki az életről, az emberről és az olyan problémákról, mint például az élőnek (és az embernek) a környezethez való viszonya, ahogy arra Prigogine is rámutatott.⁸

Minden organikus egységnek az önfenntartó és reprodukciós törekvéseivel összhangban szükségképpen hasznosítani kell a környezetét, s ebből adódóan valamilyen mértékben uralnia is kell a környezetét. Az organikus egységek a környezetükkel kapcsolatban elvileg két hibát követhetnek el: *ahul vagy túlhasznosítják azt*. Az első esetben az organikus egységnek a közvetlen fennmaradása, míg a második esetben hosszútávú fennmaradása válik kétségesse. Ugyanakkor a második hiba a természetben viszonylag ritkán következik be, hiszen ezt hatékonyan ellensúlyozza az ökoszisztéma. A természetes (szubhuman) organikus egységek általában nem képesek túlzott uralomra szert tenni a környezetük felett, mert ezt más organikus egységek korlá-

⁸ Prigogine, I. – Stengers, I: *Az új szövetség. A tudomány metamorfózisa*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1995.

tozzák. A természetben (is) létezik a korlátok és fékek természetes rendszere, ami a dinamikus jellegű ökológiai egyensúly formájában realizálódik. (Egy növényevő állat túlszaporodása szükségszerűen maga után vonja az ehető növények (a táplálék) csökkenését, illetve a ragadozók elszaporodását, ami két oldalról is korlátozza a kérdéses növényevő állat populációját.)

Ma már tudjuk, hogy az egyes élőlények, illetve fajok környezetében a legfontosabb külső tényező a többi élőlény és faj. (Egy növényevő állat, populáció vagy faj életfeltételeit megszabó legfontosabb külső tényező egyrészt a számára ehető növények, másrészt az őt megenni akaró ragadozók. S ezen – ökológiai szempontból egyenrangú – organikus egységek közötti interakció vezet el a biológiai vagy ökológiai egyensúlyhoz.) Ugyanakkor maga a 'környezet' fogalma egyáltalán nem utal erre az interaktív viszonyra, hanem ehelyett a „magasabb rendű” rendszer és az alacsonyabb rendű környezet közötti hierarchikus relációt sugall.

Az embert, és különösen a modern embert azonban már egyetlen természeti erő sem képes korlátozni és megfékezni, azaz a modern embernek a környezetre vonatkozó hasznosítási törekvéseit egyetlen természeti vagyis szubhumán organikus egység sem tudja ellensúlyozni. A modern ipari társadalmak teljesen *antiökológikus* társadalmakká válnak. A természet és a természeti entitások elvesztették *szakralitásukat* és ezzel párhuzamosan egyszerűen a *tulajdon tárgyává* váltak, amivel a tulajdonos bármit megtehet. A természeti korlátok visszaszorítása (vagyis a természet túlhasznosítása és kizsákmányolása) vált a nyugati civilizáció egyik központi sajátosságává, amelyet számos jelentős szerző (Descartes, Fichte, Marx) is megfogalmazott. Így az ember-környezet viszony logikusan vezetett azaz az ember túlzott hatalmához, illetve a környezet kizsákmányolásához. A környezet kizsákmányolása és túlhasznosítása azonban negatív módon hat vissza az emberi közösségek hosszútávú fennmaradására.

Tehát az ember-környezet viszonyáról kétféleképp is gondolkodhatunk. Egyrészt, mint a magasabb rendű és aktív fél (az ember) valamint az alacsonyabb rendű és passzív fél (a környezet) hierarchikus viszonyáról, ahogy az következik például a kartéziánus filozófiából. Másrészt pedig mint egy organikus egészről, amely – legalábbis ökológiai szempontból – egyenrangú entitásokból áll: termelőkből (pl. zöld növények), fogyasztókból (pl. állatok, emberek) és lebontókból (pl. gombákból és baktériumokból).

3. EMPIRIKUS KITEKINTÉS

A modern embernek a természeti környezete feletti túlzott hatalma jól demonstrálható az ökológiai lábnyom fogalmával, amelyet elsőként William Rees és Mathis Wackernagel fogalmazott meg.⁹ Az emberiség egy főre jutó átlagos ökológiai lábnyoma 2,7 globális hektár, míg egyenlő elosztást feltételezve csak 2,1 gha áll rendelkezésre. Azaz az emberiség durván 30%-kal meghaladja a Föld biokapacitását.¹⁰ Ha minden ember úgy élne, ahogy az amerikaiak, akiknek az ökológiai lábnyoma fejenként 9,6 globális hektár, akkor a föld kb. 1 milliárd embert tudna eltartani. Ha minden ember úgy élne, ahogy a bangladesiek, akiknek az ökológiai lábnyoma fejenként kb. 0,6 globális hektár, akkor a föld hozzávetőleg 14 milliárd embert tudna eltartani. Living Planet Report (2008) szerint az emberiség ökológiai lábnyoma körülbelül az 1980-as évek közepén érte el a rendelkezésre álló kapacitást. A jelenlegi tendenciák mellett 2030-ra már 3 Földre lenne szükségünk. A túllövés (*overshoot*) nem folytatódhat tovább, szükségszerű, hogy az emberiség környezeti terhelése összhangba kerüljön a Föld biokapacitásával. A kérdés csak az, hogy ezt a *korlátozást* az emberiség önként és *szervezetten* teszi meg vagy a természet a maga *brutális* módján.

A jövőre vonatkozó előrejelzésekben éles különbség tapasztalható a modernnek és a környezetvédők (zöldek) között. A *modernnek* szerint a növekedés a jövőben is ugyanúgy fog folytatódni, ahogy az elmúlt 300 évben. S ha bekövetkeznek válságok és visszaesések azok mindig csak átmeneti jellegűek lesznek. Ezzel szemben a *zöldek* szerint a növekedés elérte a fizikai határait, s a jövő a csökkenésről fog szólni. Ez szerencsés esetben egy szervezett csökkenés lesz, míg a rosszabb scenárió szerint a fosszilis energiahordozókra épülő ipari civilizáció a 21. század közepére összeomlik.

A kortárs régészet mára már számos olyan kultúrát feltárt, pl. Maya civilizáció (600 és 800 között), Húsvét szigetek (400-1600 között), Anasztázi indián kultúra (900-1200 között), amely túlterhelte és elpusztította a környezetét, ami aztán a kérdéses közösség összeomlásához vezetett. Tehát a környezet túlterhelése kezdetektől fogva jellemez bizonyos közösségeket és kultúrákat. Ezekkel a regionális összeomlásokkal szemben azonban most a globalizálódó nyugatias jellegű kultúra és civilizáció egyetemes összeomlására fenyeget. ¹¹

⁹ Wackernagel, M. – Rees, W. E.: *Ökológiai lábnyomunk*, Föld Napja Alapítvány, Budapest, 2001.

¹⁰ *Living Planet Report 2008*. 27. o.

http://assets.panda.org/downloads/living_planet_report_2008.pdf

¹¹ Jared Diamond: *Összeomlás*, Typotex Kiadó, Budapest, 2007.

Tehát az emberiségnek – fizikai paramétereiben: népesség, GDP, fogyasztás – korlátoznia kell magát. A gazdag Északnak (nyugati világnak) elsősorban a *fogyasztását* kell korlátoznia, míg a szegény Délnek elsősorban *népesedését* kell korlátoznia. Hogyan viszonyul a korlátozás a szabadság kérdéséhez?

4. SZABADSÁG ÉS KÖTELESSÉG

Egy interaktív helyzetben az egyik oldal korlátozása, vagyis kötelezettségeinek a növekedése általában együtt jár másik oldal jogainak, lehetőségeinek és szabadságának a növekedésével. Vagyis ugyanazt a történetet el lehet mondani azok szempontjából, akiknek nőtték a kötelezettségei, és ezzel párhuzamosan csökkentek a jogai, lehetőségei és általában a szabadsága illetve fordítva. Például a nők emancipációját el lehet mondani a férfiak szempontjából, akik e folyamat során számos jogot és privilégiumot elvesztettek, és el lehet mondani a nők szempontjából, akik viszont számos lehetőséget, jogot és szabadságot nyertek. A modernitás a jogok nyelvét preferálja, azaz a változást, azok szempontjából mondja el, akiknek a lehetőségei, jogai, szabadsága növekszik.

Az ember-környezet relációban azonban ez az út nehezebben járható, hiszen az antropocentrikus nézőpont legalábbis nehézzé teszi, hogy az emberiség önkorlátozását, mint a nem-emberi világ szabadságának a kiszélesedéseként interpretáljuk. Ezért kezdetben az ember kötelességeit hangsúlyozó beszédmód volt az uralkodó. Korlátozni kell a vegyszerek rovar-irtószerek (DDT) felhasználást, írja *Rachel Carson A néma tavasz* című könyvében. *Paul Elrich* szerint korlátozni kell a népesedést (népesség-robbanást). *Dennis Meadows* szerint általában (demográfiai, gazdasági, katonai stb.) növekedést kell korlátozni.¹² *Garrett Hardin* (1968) arra hívta fel a figyelmet, hogy nem működik a láthatatlan kéz, azaz korlátozni kell az emberek önértékét. „*Elkerülhetetlenül a pusztulásba rohan mindenki, miközben a saját célját követi egy olyan társadalomban, amely hisz a közlegelők szabadságában.*”¹³

Tehát a környezetvédők által javasolt korlátozások kezdetben a következő területekre irányultak: DDT és általában a rovarirtó szerek használata, emberiség szaporodása, az emberi fogyasztás és szennyezés, a halászat, a tulajdo-

¹² Donella Meadows – Jorgen Randers – Dennis Meadows: *A növekedés határai harminc év múltán*. Kossuth Kiadó, Budapest, 2005.

¹³ Garrett Hardin: A közlegelő tragédiája. In. Lányi András (ed): *Természet és Szabadság*. Osiris Kiadó, Budapest, 2000. 225-226. o.

nosnak a föld (és általában a természet) használata, az üvegházhatású gázok kibocsátása az önérték. S persze a sor hosszan folytatható.

Később azonban a 'kötelesség beszédmod' mellett megjelent és felerősödött 'jogi beszédmod' is. A jogi beszédmod a szegények, a jövő generációk, a fajok, ökoszisztémák és szubhumán egyedek szempontjából értelmezi a történetet és azt hangsúlyozza, hogy a felsorolt entitásoknak a jogát és szabadságát biztosítani kell.

Fontos különbség, hogy az antropocentrikus megközelítés olyan periférikus helyzetű humán csoportok szempontjait hangsúlyozza, mint a harmadik világ lakossága, általában a szegények vagy éppen a jövő generációk tagjai. Mindezek ellenére ez a megközelítés összhangban van a többi hátrányos helyzetű csoport (rabszolgák, nők, feketék stb.) felszabadítási és emancipációs mozgalmával, vagyis az antropocentrikus környezetfilozófia szemlélet elvileg összhangba hozható az emberjogi szempontokat hangsúlyozó liberalizmussal.

Ezzel szemben az ököcentrikus megközelítés a környezetünkben található természeti entitásoknak (állatok, fák, fajok, ökoszisztémák stb.) a fennmaradáshoz és esetleg a jó élethez való jogait hangsúlyozza. Az ököcentrikus környezetfilozófia szemlélete teljes mértékben idegen a nyugati világ antropocentrikus gondolkodásától.

ISTEN HALÁLA, HEGEL SIRATÓJA, NIETZSCHE VEZEKLŐJE

BÁRTFAI IMRE

A. ISTEN HALÁLA HEGEL DIAGNÓZISÁBAN

Mi a modernitás? Az egyik kulcsszó, ami mindig visszatér a kérdés kapcsán egy rövid, talányos frázis: Isten halott.

Az „*Isten halálának*” problémája Hegelnél a Hit és tudás cikkben jelenik meg. A kifejezés egy protestáns dalra utal, amiben benne foglaltatik, hogy „*Gott selbst liegt tot*”¹

Isten maga is meghalt Krisztusban a kereszten.

A protestáns dal Isten halálát a legmélyebb áldozatként fogja fel amit a Teremtő az emberiségért meghozott. Isten halála itt egy olyan fájdalom, amely végül a feltámadás öröméhez vezet. De az öröm, amit a hívő a feltámadás hitében érez, meg kell hogy előződjön a mély fájdalom által, amit Isten halála jelent. Az örömhírt a szinte végtelen fájdalom előzi meg. Csak ezután talál magára a hit a legnagyobb meghasonlásban.

Hegel is az abszolút szenvedésről beszél, amit vissza kell állítani.

Ezt az abszolút szenvedést a szabadsággal hozza kapcsolatba. De mi a kettő közt a kapcsolat?

A jelenkort Hegel a **szubjektivitás** koraként érti. A szubjektivitás a szabadság fejlődése, az a történeti mozgás, amely a szabadságot ülteti a létezés trónjára. Az állam elválik az egyháztól, a társadalom magánügyekre esik szét, akiket a gazdaság kötelékei kapcsolnak össze. A vallás és a tradíciók nem köteleznek már senkit, inkább szabadon választhatóak. A megismerést a kantianizmus az értelem spontaneitására vezeti vissza.

Hegel ezt a fejlődést a protestantizmus szelleméből magyarázza, mely azt követelte, hogy a lelkiismeret szabad legyen, maga mélyedhessen el az igazságban, és a hitben és ne vezessék a tekintély láncain. Úgy tűnik, még a francia forradalom is hozzájárult a szubjektivitás fejlődéséhez. Igaz, a forradalom kezdeti lendülete után átsapott a terror rémületébe és közkeletű kifejezéssel élve „felfalta gyermekeit” de mégis megtanította az embereket arra hogy a társadalmi rend nem változhatatlan, hogy a hatalom nem örök és érinthetetlen.

¹ Lásd a *Szellem fenomenológiájának* kritikai kiadásához írt jegyzeteket. (Phänomenologie des Geistes, hrsg. von Hans Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont. Meiner, Hamburg, 1998.)

Tehát a protestantizmus egy szellemi mozgalom is volt nem csupán hitbéli esemény és összefüggött a francia forradalom kezdeti elveivel.

A beérett szubjektivitás kora mégis egyúttal a kettéosztottság kora. Ebből a kettéosztottságból kell az emberi szellemnek ismét magára találni.

Miféle kettéosztottság ez?

Az egyénekre szakadt társadalomban minden közösség **érdekközösség** lesz csupán hamarosan. Fennáll a veszély, hogy az izolált egyének társadalmába csöppenünk, ahol hobbesi harc dúl ember és ember között. A vallási ritusok és dogmák talán elvesztették szigorúságukat, de egyúttal az erkölcsi nevelés feletti erejüket is.

A győzedelmes felvilágosodás egyrészt nem állított mást a babona helyébe, mint a pusztá tagadást, érintetlenül hagyva az élő hitet, amivel nem tud mit kezdeni, másrészt pedig egy mechanikus filozófia Pokrusztész ágyába vágta rövidre a szellemet.

És ezt nem Hegel találta ki, eddig a romantika álláspontja is hasonló, és ezt mondják majd a francia filozófusok is később, mint pl. Tocqueville.

A felvilágosodás legmélyebb formája is, a kanti-fichtei, megkettőződött: a szubjektivitást a tudás forrásának tartja, de ezzel a szubjektummal szemben egy magánvaló dolog vagy külső lökés áll. Az ész a legmagasabb fokokra hág, és ott egyedül marad, mert a legfőbb eszméket érzékekhez kötött korlátaival meg nem ismerheti.

A köveket és a tuskókat meg lehet ismerni ezek szerint – panaszkodik Hegel – de a szabadság eszméjét nem. A liget faanyag a felvilágosodás számára, a világ varázstalanítatott Schiller kifejezésével élve. *„Nehéz nem belátni, hogy a mi korunk az újra való átmenetnek a kora”* – jegyzi meg Hegel. Ez szükségszerűen fájdalommal jár.

De ha a szellem valaha is egységben volt, meghasonlásainak tüzéből megifjultan lép majd elő. A harmónia még visszaállhat e filozófia szerint. Ami erre Hegelt –mondjuk úgy – lelkesíti, az a német felvilágosodás, és a leibnizi filozófia programja. A tudományhoz mindkettő nagy reményeket fűzött, az evilági boldogulás radikális előrehaladását, (épp mint a felvilágosodás) de egyik sem fordult szembe a vallással. Mindegyik hitte, hogy a kettő végülis összeegyeztethető. Ezzel szemben a felvilágosodás kikezdi, rombolja a tradíciókat és a vallást, de elintézni nem tudja őket. A kantiánizmus, és a reflexiós filozófiák pedig azt bontják szét amit korábban egyesítettek.²

² Ez Hegel tipikus érve Kant metafizika-kritikájával szemben. A transzcendentális tudat fogalmában már egyesítve van lét és tudás, de aztán Kant szétválasztja egy, a tudatnak adott jelenségvilágra, és a magánvaló dologra. Ugyanezt követi el a vallással is Kant, mert Istent megismerhetetlennek jelenti ki, de aztán kötelezővé teszi a benne való hitet. Ez azonban már megismerést feltételez Isten fogalmára nézve.

Hegel filozófiai programja ennek megfelelően az „ész egyesítő hatalmait” (mint Habermas később) keresi. A közvetítés filozófiája úgy mutatja be a szubjektumot, mint ami tárgyával a viszonyok sokféleségébe lép, nincs izolálva tőle mereven. A társadalom izolált egyénét egy olyan filozófiával próbálja orvosolni, amely megnöveli a politika szférát és az állam korporációin keresztül megpróbálja kis közösségekbe tömöríteni az egyéneket.

Legvégső munkája ennek a filozófiai Héraklésznek a vallás kérdése, amelynek társadalmi szerepe indította el magát a hegeli filozófiát is útján. Hegel most a kereszténység megvédésére és tágabb értelemben a vallás igazolására törekszik. A vallást, mint az igazság érzelmi megközelítését, a vallási közösséget, mint önálló közösségi formát ismeri el.

Kimutatja már jénai korszakában, hogy a felvilágosodás kritikája a saját tagadásának áldozata lett, mert azon a talajon állt, amit megkérdőjelezett.

A felvilágosodás a babonával együtt az egyházat és a vallást is elvetette. A babonáról – ezt írja Hegel a szellem fenomenológiájában³ – azt mondta, hogy a papok terjesztik, meg a zsarnokok, de a papokról meg a zsarnokokról, akik tehát hazugok, meg azt mondta hogy maguk is hisznek abban, amit hazudnak.

Azután azt mondta, hogy bár a babona csalás, de mégis hisznek benne. A hit pedig a meggyőződés egy olyan formája amit nem lehet egy külsőre visszavezetni, teljesen a belsőből jön. Istenről a felvilágosodás azt állította, hogy nem lehet megismerni, de a kanti rendszerben fenntartotta, hogy hinni kell benne, hisz nélküle a morál és a boldogság sose függhet össze.

Ezzel találkozott annak a hívő tudatnak a sóvárgása, amelyik számára Isten elérhetetlen, az önmagában biztos felvilágosodással. Találkoztak, de nem ismerik fel egymást, viszont le se győzhetik a másikat. Szükséges tehát a kibékülés, amely feltárja a köztük lévő félreértés okát.

Ezzel a feltárással a szellem továbbhaladhat önmegismerésének útján.

Ez pedig megtörténhet, ha a filozófia spekulatívan igazolja a vallás tételeit, és egy történeti rendszerben helyezi el, a fejlődés kontextusában. A vallási létezés nem állítja már szembe a világi létezés köreivel. Ha belátjuk, hogy a vallási rendszerekben a szubjektivitás elve fejeződik ki, hogy a vallás a szellem önmegisméréséhez tartozik, akkor nem áll fenn ellentét hit és tudás között. Úgy tűnik, a kibékítés rendszere ezzel készen áll. Igaz, Isten halálának helyébe a művészet jelképes halála jön, mert az érzékihez kötött művészet már nem képviselheti az igazságot, úgy, mint a görög vallás korában.

Az igazság abban a kibékítésben amit Hegel tervez és amit a felvilágosodás követelt, gondolati formát öltött.

³ Ez a pár sor a *Szellem fenomenológiáját* követi. (G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Fordította Szemere Samu, Akadémiai Kiadó. Budapest, 1973. 278-295.)

Azonban az abszolút szenvedés periódusa talán tovább tart, mint ahogy a filozófus remélte.

Ne tekintsük a filozófia más területeit most. Elég ha a vallás kérdésére nézünk.

Hogy beszél Hegel a jelen állapotairól 1827-es vallásfilozófiai előadásában?

Azt mondja magában a valóságban adott ez a disszonancia, amit a kibékítés rendszere már megoldódott állítólag. „Magában a valóságban” itt annyit tesz, hogy a létezés közvetlen állapotában. Az ész, bár meghaladta a megkettőződést de csak szellemi formájában. Ennek most valósággá kéne válnia, a megbékélésnek (*Versöhnung*)⁴ A saját vélemény veszi át az általános igazság helyét. A nép úgy érzi, hogy tanítói magára hagyták, mert „a szeretet minden fájdalom nélküli szeretetté és élvezetté változott át.”⁵

A szellem így nem tér vissza önmagához elidegenedésében. Sem vallásban, sem társadalomban, sem művészetben. Illetve visszatér. Csak gondolatilag. És az nem elég.

A filozófia már kibékült a vallással. Csakhogy – mondja Hegel – a filozófia elkülönített szentély. A tanítók pedig elméleteikkel pótolják azt amit a megkettőződött világban már nem lelnek fel: a harmóniát. Isten tehát talán csak látszólag támadt fel, a spekulatív nagypéntek előtti feszültség nem oldódik.⁶

B. A VARÁZSLÓ: AZ ISTEN VEZEKLŐJE

Az Isten halálának, a legvégső értékválságnak a problémája nem egyedül Hegel problémája, hanem más filozófiák is sorra próbálják megragadni, megérteni, és feloldani ezt a problémát.

Itt most a sok tanulságos és mélyreható próbálkozásból egyet választhattunk ki, az egyik leghíresebbet. A generációkkal későbbi Friedrich Nietzscheét, aki ismét Isten haláláról beszél.⁷

⁴ A „*Versöhnung*” szó jelent megbékélést, de kibékítést is. A lényeg, hogy Hegel számára ez a fogalom nem azt hangsúlyozza, hogy egyoldalúan belenyugsunk valamibe, elfogadjuk azt, ami van. Ezzel ellentétesen beszél a megismerés melegebb békéjéről a *Jofilozófia* előszavában. Ez az a béke, amit véleményem szerint ő keres.

⁵ G. W. F. Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, Szerk. Zoltai Dénes, Atlantisz Bp. 2000. 307.

⁶ Hegel elemzéseinek páratlan érdekességét és mélységét mindig az adja, hogy Hegel képes teljesen váratlanul olyan megállapításokat tenni, amelyek ellentmondanak intencióinak és rendszerének. A róla kialakult képpel ellentétben ezért változtatta - olykor drasztikusan is - koncepcióit. Ebben a szövegben az egész filozófiai programját ért legnagyobb kihívásokkal is szembenéz nyíltan, bár megpróbálhatná bagatellizálni őket.

⁷ Ez az elemzés egyedül az *Így szólott Zarathusztra* szövegét követi. Így tehát bevallottan nem nyújt teljes képet Nietzsche elméletéről.

Isten halott és most vezekelnek azok, aki örülnek halálának, de mégsem tudnak megszabadulni tőle. Így jelenik meg a Varázsló figurája, aki egyben a „szellem vezeklője” is.

A varázsló a földön fetreng és rángatózik, amikor Zarathusztra először találkozik vele.⁸ Körbe is pillant, hogy lássa, van-e nézőközönsége. A későbbiekben⁹ kiderül hogy a „*hatalmas utálat*” elszenvedői közül való, mint néhányan még Zarathusztra barlangjában. A hatalmas utálat nem egyenlő a másutt sokszor jelentős fogalomként emlegetett „*hatalmas megvetéssel*”.

A kettő különbsége az, ahogy Nietzsche elmondhatja magával a varázslóval, hogy a régi isten meghalt már a hatalmas utálattól szenvedők számára, de az új, a „pendelyes isten” még nem született meg. A nihilizmus korának embeireiről van szó, akik abban a szellemi állapotban, illetve korban élnek, melyet Hegel a *Hit és tudás*ban¹⁰ az Isten halálaként emlegetett.

Mindjárt az első *performance* amit a varázsló végrehajt, egy istenkereső búsongás véghezvitele. „*Ki melegít, ki szeret még?*” – kiált fel a varázsló, hiszen „*eltaláltál, te iszonyú vadász, te ismeretlen isten!*” Az Isten kettős játékot űz a varázslóval, egyfelől szeretet ígér neki, és bensejébe hatol, másfelől megtörné a büszkeségét, üldözi, akár egy vadász, akár az *Ótestamentum* erős és zsarnok istene. A megkínzott varázsló csak akkor adhatná fel önmagát, ha egy másik önmagát, az Isten kapná meg, mert modern egyéniség, és nem képes többé megtörtén megalázkodni, Jóbként viselni a szenvedéseket. A büszkeségére hivatkozik, valami olyasmire, amilye az embernek nem volt Istennel szemben az *Ótestamentum* idejében. A varázsló abban is igazán modern egyéniség, hogy magányos. Negatív szabadsága minduntalan valami pozitívumot keres.

Végül ellensége, Isten is otthagyja, ekkor már visszakívánná.

„*És szívem utolsó lángja térted lobban el... Ő jöjj vissza hát... Végső boldogságom!*” Zarathusztra ennek láttára nem bírja tovább türtőztetni magát, és botjával csépelni kezdi a varázslót. A varázslóról kiderül, hogy érzékletesen előadott szomorújátéka bármily bensőséges is, mégis külsődleges, játék csupán, ahogy ezt Zarathusztrával közli. A varázsló a szellem vezeklőjét játszotta el, „*a költőt és varázslót, aki végtére saját maga ellen fordítja szellemét, az átváltozottat, akit megvesz gonosz ismeretének meg lelkiismeretének hidege*” (IV. 608)

⁸ Friedrich Nietzsche: *Így szólt Zarathusztra*, Fordította Kurdi Imre, Osiris, 2000. IV/470. (továbbiakban: Zarathusztra)

⁹ Zarathusztra: IV/1890.

¹⁰ G. W. F. Hegel: *Hit és tudás*, Fordította Nyizsnyánszki Ferenc, Osiris, 2001. 393.

Tehát a varázsló kereste Isten, félt is tőle, akarta is, és mindezt a tragi-komédiát színlelte is. Hiszen ha Istent halottnak hiszi ugyan hol is kereshetné? De talán ha a többieket meggyőzi róla hogy él, feltámaszthat egy illuziót.

A hatalmas utálat embere nem képes arra, amit Zarathusztra tanít, a hatalmas megvetésre. Ő egyszerűen tagad, de tagadása meghatározza létét. Nem képes a tagadott dolog, jelen esetben a régi értékek, a jó és rossz fölé emelkedni, legfeljebb tagadni őket. A hatalmas megvetés másfelől hatalmas szeretet, csak az szeret így, aki megvetni is tud, de ami a varázslóban van, csupán utálat. Végére is önmaga ellen fordítja szellemét, mint Pascal. Ez a szellem teszi tettetővé ott, ahol új értékeket kéne alkotni.

Zarathusztra kezdetben hitt is a Varázslónak, mert túl kevésbé nihilista hogy átlássa a nihilizmust. *„Hiszen vegyül azért komolyság is belé, tényleg van benned valami a szellem vezeklőiből!”*-szólt hozzá.

Igazi nihilista hát ő. *„Az utálat volt hát az egyetlen igazság, melyet sikerült betakarítanod”*-véli a próféta.¹¹ Szemben a megvetéssel, melyet Zarathusztra hirdet.¹²

Kiderül továbbá az is, hogy a varázsló Zarathusztra megkísértését sem gondolta komolyan, csak keres, a bölcsesség foglatát, magát Zarathusztrát keresi. Hátha Zarathusztra képes arra amire ő nem: az új értékek megjelére.

Zarathusztra azonban nem kér ebből a dicsőségből. Tudja, ez sem biztos. A nagyságot kereste a varázsló, de a jelen nem tud az igazi nagyságról. *„A csőcselék uralja a mát, ugyan ki tudja még, mi a nagy, mi a kicsiny! Ki bírná itt még a nagyságot megtalálni? Csak a bolond, csak a bolondoknak sikerül.”*¹³

Mérték híján, hiszen Isten halott, legfeljebb a csőcselék hiszi, hogy szilárd értékek birtokában van, ám Zarathusztra tudja, hogy a csőcselék piacán nem leli meg az igazságot senki. A csőcselék nagy emberei komédiások, igazságai pedig csak a pillanatnak szólnak. A varázsló annyiban jó úton jár, hogy tudja kudarcát, hogy széttörik a keresésben. Ekkor Zarathusztra barlangjába megy, ezzel eltűnik egy időre.

A IV. könyvben, a Nehézszívűek dala című részben jelenik meg újra a varázsló. Alighogy Zarathusztra elhagyta barlangját az Utolsó vacsora után, amely az evangéliumi utolsó vacsora paródiája és az új elvek hirdetése egyben, a varázslót megszállja a nehézség ördöge. Ez Zarathusztra ősell-

¹¹ Zarathusztra: IV/ 633.

¹² Zarathusztra: I/170, I/1638.

¹³ Zarathusztra: IV/ 680.

sége.¹⁴ Az ördögöt a kereszténység is a hívők ősellenségének ábrázolja, de ez az ördög sokkal inkább keresztény, mint pogány, hiszen depressziót ültet a varázsló lelkébe és vezeklésre készíteti szellemét. A természetellenesség, a testmegvetés, másvilágolás, a nehézszívűség ördöge lehet, szemben Zarathusztra hangsúlyozott fogalmaival, táncsal, a nevetéssel, a könnyedséggel, tehát a *fölmagaszló ember* életigenlésével. Az ördög nagyon kedveli mindazokat, akiknek „meghalt a régi isten, ámde nem ring még bölcsejében az új, pendelyes isten”.¹⁵ A varázsló mindjárt dalba is fog, hogy elénekelje az ördög által benne felkeltett kétségeket. Egy újabb performance-t láthatunk tehát, a szellem vezeklőjének egy új, félig hamis, félig igaz előadását. A varázsló nem tud szabadulni önmagától, önnön hazugságainak ellentmondásaitól. Ezért fog újra és újra tettetésbe és kísértésbe, akár a papok, másokat is megfertőző szellemének betegségével.

A dal az igazság szenvedélyes keresőjéről és szerelmeséről szól. Az igazság szerelme úgy véli az igazságot szereti, de csak bolond, csak költő, hazudás-ra ítéltetett, szívárványokra, azaz nem létező alpra hág.

A költészet ugyebár nem fér meg a felvilágosodással.

Csak költőnek lenni tehát annyi, mint csak bolondnak, megalkotni egy elképzelt igazságot, ahelyett hogy megtalálnánk a valót. Az igazság szerelmeinek feltétlenül hideg, objektív oszlopszenteknek kellene lenniük, mártíroknak, tudósoknak, szenvtelen és láztalan megismerőknek.

Zarathusztra szerint a megismerés nem diótörés, tehát ő is tagadja az elvont, jogosan vagy jogtalanul formálisnak nevezett objektivitást, és az annak álarcát viselő tudományt. Csakhogy a költők Zarathusztra szerint is sokat hazudnak. De vajon nem költő-e ő is? („*De mit is mondott nékem Zarathusztra egykoron? Hogy sokat hazudoznak a költők? – Csakhogy Zarathusztra költő ám maga is.*”¹⁶

Lehet hogy **költő**, és azért küzdötte túl magát jón és rosszon, mert szép-érzékét bántja a felszínes keresztény locsogás, túlvilágra kacsintó színlelés, amely megveti azt a földet amelynek szíve aranyból van. Akinek szépérzéke van az szereti ezt a földet, ezt a világot. Talán ezért antimoralista.

¹⁴Zarathusztra: IV/1883. Talán a kifejezés mögött szellemi emberekre jellemző depressziós roham állhat. Pl. Friedenthal Luther-életrajzából megtudhatjuk, hogy Luther is sokszor viaskodott az ördöggel, és feküdt a földön a legrosszabb lelki-állapotban, vagy egy másik példa Lichtenberg öngyilkosság-mániája, melyről beszámol műveiben.

¹⁵ Zarathusztra: IV/1891-2.

¹⁶ Zarathusztra: II/1393, A költőkről

De az is lehet hogy ő az igazi **morálfanatikus**, a képmutató kereszténységgel szemben. A keresztények mindenben bűnt látnak, és vezekelnének érte, de vajon nem ez-e a legnagyobb bűn? Ha a létező világot az Isten által teremtette, akkor a legnagyobb bűn bűnösök látni ezt a világot.

Nietzsche szerint a legnagyobb bűnt az követte el Istennel szemben, aki valami nem eviláginak, nem földinek álitotta. Mit is akarta reformáció Hegel szerint? Az evilággal kibékíteni a meghasadt szellemet, otthonra lelni a földi világban, méghozzá szellemire. Vajon nem protestáns- e tehát Nietzsche?

Akkor viszont így az „*Így szólt Zarathustra*” sem más, mint egy ellen-evangélium...¹⁷ Mert „*ilyenek, sasformák, párdrucformák a költő vágyai, a te vágyaid ezer álorca mögött, te bolond, te költő!*” A költő szét akarja szaggatni az emberben az Istent, és a bárányt is. Csak azért, hogy nevéssen. A költőket tagadó költőnek bizonyul, a vallástalan prófétának, a nagy leleplezés önleleplezésnek.

Az igazság, mostmár, hogy kilépett az elvontság templomából, az objektivitás oszlopáról, személylössé és szubjektívává vált. Így hiába leplezzük le a hazudózó költőket, csupán egy másfajta költészetet állítunk szembe velük. Csakhogy a költészetben elmondhatom, mit érzek és mit gondolok, de nem bizonyíthatok és nem érvelek.

Zeneműbe jutunk, amiben minden figura egy-egy létezési formát képvisel. (épp, mint a *Szelleml fenomenológiájában!*) A hazugság talán csak egy disszonánsnak tűnő szólam, ami elnyeri a maga helyét a dolgok nagy rendszerében, és hozzájárul mégis a harmóniához.

De akkor most annyi arca van az igazságnak, hogy már maga az arc is csupán egy maszk lett.

A totálisan szabad egyénben összekeveredik igazság és hazugság, nehéz elválasztani a titkos vágyat a mély igazságtól, a színészkedést a megbánástól, mert nincs külső mérték, nincs objektivitás, nincs Isten. Ugyan mi különböztetné még meg az éjt a nappaltól, ha egyszer minden a szubjektumban van? Erre utal a varázsló éneke is:

¹⁷ Megfontolandó Karl Löwith érvelése (*Történelem és üdvtörténet*) Nietzsche téves görögségéről. Löwith szembeállítja deklamált görögségét valóságos kereszténységgel, pl. azzal, hogy a görögökkel ellentétben a jövőbe tekint, stb. Vajon van-e *modernebb* dolog, mint épp a görögség eszményítése? Az eredetre való visszamenés (ami a reformációban a Szentírás és az őskereszténység volt) a modernitás egyik meghatározó alapbeállítás. Az antikvitás követése a reneszánsz és a felvilágosodás számára is – másként – de a legfőbb program. A hegelí rendszer ennek a programnak az elkerülhetetlen ártértékeléséből következőt elsősorban.

*„Így hanyatlottam alá egykor én magam is igazság
tébolyomból
nappali vágyaim közül
nappalba törten, fénytől betegen,
- aláhanyatlottam az estbe, árnyak közé:
egyetlen igazság
szomja perzselt:
- emlékszel-e még, emlékszel-e forró szívem, miként
szomjúhoztál akkor? -
hogyan kiűzettem
minden igazságból
csak bolond
Csak költő!”*

A varázsló Zarathusztra alteregója, színlelő ugyan, de éppen ebben a színlelésben a legigazabb, hiszen egy mérték nélküli világban nincs igazság, amihez képest színlelhetnénk. Ez a meg hasonlítás Isten halálának fájdalma. És féltő, könnyen lehet, hogy most már az igazság és az ember is követheti a sírba.

De az is felmerül, vajon nem ez a szenvedés, ez a meg hasonlottság maga a spekulatív nagypéntek, a várva várt feltámadás, amiben a szabadság beteljesül és önmagára talál?

Az elmúlt konferenciákhoz hasonlóan, mint jogfilozófus az adott téma jogi vonatkozásaival kívánok foglalkozni. Tekintettel arra, hogy a szabadság a filozófiában közismert kategória (bár egyes vonatkozásaiban vitatott), nem kívánok a fogalom tartalmával foglalkozni, hanem annak két formáját használok, nevezetesen a szabadságot, mint akaratszabadságot, (az egyén választhat akarata szerint), és a cselekvési szabadságot (az egyén megteheti azt, amit akar.) (Nem tárgyalom a Spinoza és Hegel által használt értelmezést, amely szerint a szabadság felismert szükségyszerűség.)

Két kiinduló pontom van: az egyik az, hogy a szabadság (az egyenlőséggel együtt) a társadalom alapértékei közé tartozik, a másik az, hogy J. St. Millnek igaza van, amikor a szabadságot relatívnak tartja azon az alapon, hogy az egyén szabadságának korlátja, a másik ember szabadsága.” Az egyetlen cél, amelynek érdekében jogosan lehet egy civilizált közösség bármely tagjával szemben – akarata ellenére – erőszakot alkalmazni, mások sérelmének megakadályozása.”¹ A szabadság tehát ellentmondásos kategória attól függően, hogy ki és milyen céllal használja fel a szabadságot, és ennek mi lesz az eredménye.

Ez utóbbi feltételezést sokszorosan alátámasztja az emberiség történelme. Az antropológusok szerint az emberré válás egyik első periódusában erkölcsi szabályok híján anarchikus állapotok uralkodtak, a vezérhím akarata dominált, s ettől mindenki, aki gyengébb volt, szenvedett. Ha ez az állapot fennmarad az emberek kipusztultak volna, mert az állatok erősebbeknek bizonnyultak volna. Ezért a kezdeti embercsoportok fennmaradása szempontjából létfontosságú volt, hogy létrejöttek a kezdetleges szabadságot korlátozó szokás normák, amelyek meghatározták, hogy melyek az emberek kötelességei (pl. együttműködés), melyek a jogai, mi tilos (tabu) és mi nem. A következő szakaszban a szabályok tovább differenciálódtak, viszonylag elkülönült egymástól az erkölcs és az erkölcsöt is tartalmazó jog, mert a különbözőképpen kialakuló osztálytársadalmakban, a társadalmi egyenlőtlenségeket tükrözve a fontosabb normák betartásához állami kényszerre volt szükség. Ez azt jelenti, hogy ebben a periódusban már nem volt elegendő, hogy az erkölcsi normák

¹ J. St. Mill: *A szabadság*. In. Paczolay P - Szabó Máté: *Az egyetemes politikai gondolkodás története*. Rejtjel, 1999. 226. o.

megsértésénél az egyén, a család vagy a közösség kifejezze rosszallását, kemény állami büntetésekre volt szükség azokkal szemben, akik szabadságukat arra használták fel, hogy másoknak vagy a társadalmaknak különböző károkat okozzanak.

A jog ebből a szempontból kifejezetten Janus arcú, amennyiben egyszerre tölt be szabadságot korlátozó, és szabadságot védő funkciót. Ez leginkább a jog egyik legkarakterisztikusabb ágában, a büntetőjogban mutatkozik meg. Nem véletlenül hangsúlyozta Montesquieu, hogy „valamely állam alkotmánya nem definiálja teljes mértékben alattvalóinak tényleges helyzetét. Szabadságuk vagy rabságuk egyaránt a *Büntető Törvénykönyvtől* függ.² A büntetőjog azokat a cselekményeket rendeli büntetni, amelyet a bűnösök szabadságukkal visszaélve követnek el. Nem véletlenül határozza meg a büntetőjog a jogi bűn definícióját olyképpen, hogy az jogellenes, társadalmilag veszélyes szándékos vagy gondatlan magatartás, ahol a „társadalmilag veszélyes” kifejezés utal arra, hogy a bűnnél az elkövető szabadságát rosszra használja fel. A magyar büntetőjogi kódexben kb. 400 bűncselekmény szerepel, ami annyit jelent, hogy ennyi tilalmat, vagyis szabadságkorlátozást tartalmaz a törvény. Ugyanakkor ugyanez a jogszabály védi annak a többségnek a szabadságát, amelynek értékeit a bűnelkövető sérti. Érdemes megjegyezni, hogy a bűncselekmények bizonyos hányada közvetlenül az áldozatok szabadsága ellen irányul. Ilyenek az ún. „kényszeres bűncselekmények”, amelyeknél az elkövetés erőszakra, illetve fenyegetésre épül. Például. a nemi erőszak, a meghatározott népcsoportok ellen alkalmazott erőszak, az emberrablás stb. Kifejeződik a szabadság mozzanat abban is, hogy a Btk a fő büntetések sorában az első helyre helyezi a szabadságot már nevében is tartalmazó szabadságvesztést. Az egy második sajátosság, hogy a büntetését a börtönbe töltő nem egész szabadságát veszti el, hanem csak a legfontosabbak egyikét-másikát. Így a szabad helyváltoztatást, a nemi szabadságot stb.-t, de joga van egész ségének megőrzéséhez, ahhoz, hogy híreket kapjon a külvilágból stb.

Sajátosan jelentkeznek a szabadság problémák a jog legjellegzetesebb részében a polgári jogban, amely elsődlegesen a magán személyek egymáshoz való viszonyát szabályozza. A polgári jog egyik legfontosabb területe a szerződéseket szabályozza. Ezeknél egyaránt érvényesül a szabadság és a szabadság korlátozás, amennyiben az érvényes szerződések lehetőleg egyenlő arányban tartalmaznak szabadságot biztosító jogokat, és szabadságot korlátozó kötelezettségeket. Legegyszerűbb példa az adásvételi szerződés, ahol az egyik félnek joga van az árura, de fizetnie kell, míg a másik félnek joga van

² Fehér Ferenc - Heller Ágnes - Márkus György: *Diktátúra a szükségletek felett*. Budapest, 261 o.

a fizetségre, de az árut át kell adnia. De jelentkezik már a szerződéskötésnél egy fontos szabadság mozzanat: a szerződésnek a két fél egybehangzó szabad akaratából kell megszületnie. Viszont a szerződések egyik fő elve megint szabadságkorlátot foglal magában: a „*Pacta sunt servanda*”, vagyis a szerződések teljesíteni kell, amin csak alig enyhít egy modern formula a „*Rebus sic stantibus*”, amely szerint csak akkor, ha a körülmények nem változtak meg gyökeresen. Fontos része még a polgári jognak a kártérítésről szóló joganyag, amely azzal foglalkozik, hogy ha a szabadság károkhoz vezet, akkor mi a teendő.

A szabadság és a szabadságkorlát dialektikájáról tanúskodik a munkajog is, amelynek fő fejezete a munkáltatók és a munkavállalók jogaival (szabadságával) és kötelességeivel (szabadság korlátaival) foglalkozik.

Ugyanez az ellentmondásosság fejeződik ki a demokratikus államok egyik intézményében: a népszavazásban. A népszavazás egyértelműen a szabadság egyik megnyilvánulása, mivel a szavazásra jogosultaknak lehetőségük van arra, hogy állást foglalhassanak a népszavazás tárgyául megadott kérdésekben. Különösen igaz ez az un. ügydöntő népszavazások esetében. Ugyanakkor az ellentmondásosság fejeződik ki abban, hogy nem lehet bármilyen kérdésben népszavazást tartani: így pl. az adók nagyságáról tilos népszavazást tartani. Ez tehát szabadságkorlát.

Sajátossága a modern jognak, hogy egyes foglalkozásoknál külön jogosítványokkal (plusz szabadsággal) ruházza fel azok művelőit. Így pl. csak a bírácoknak van joguk tárgyalást vezetni és ítéletet mondani, a rendőröknek, hogy bizonyos feltételek megléte esetén letartóztassanak valakit stb. Ugyanakkor ez a „plusz szabadság” egyben korlátokkal van összekapcsolva: szigorúan előírt, hogy milyen esetben van joga a rendőrnek letartóztatni valakit. Viszont ellentétes szabadságmozzanatot tartalmaz az un. diszkrecionális jog, amelynek birtokosa döntési jogkörrel rendelkezik, pl. avval, hogy megad bizonyos engedélyeket. Az ellentmondás itt abban áll, hogy egy részről a diszkrecionális jog egy szabadságmozzanat (szemben azzal, ahol elő van írva, hogy milyen döntés szülessék), másrésztől viszont a döntéshozó annyiban veszélyeztetett, hogy jogosítványa lehetőséget ad a szabadsággal való visszaélésre, amennyiben korrumpálhatják. Az engedélyhez kötöttség maga is ellentmondásos jelenség a szabadság szempontjából, amennyiben egy részről szabadság korlát, mert engedély nélkül az adott tevékenység büntetendő, másrésztől az engedély birtoklása szélesíti az illető szabadságát.

S itt elérkeztünk a szabadság probléma jogi vonatkozásainak egyik kulcskérdéséhez: a privilégiumok és a szabadság viszonyához. A privilégium vitathatatlanul egy sajátos szabadságmozzanat, amennyiben birtokosa fel van ru-

házva egy meghatározott jogosultsággal. A privilégium ugyanakkor kétszerezsen is ellentmondásos jogosultság. Egyszer azért, mert a privilégium per deficionem azt jelenti, hogy kiváltság, amelynek értelmében olyan szabadság-jog, amely másokat nem illet meg, és ennyiben egy sajátos egyenlőtlenség kifejezője. Nem véletlen, hogy mind az ókorban, mind a középkorban, olyan társadalmakban, ahol a nagyfokú társadalmi egyenlőtlenség dominált, a privilégiumok széleskörűen érvényesültek. (Lásd például a nemesek adó-menteségi privilégiumát.)

Másodszor azért ellentmondásos a privilégium a szabadság szempontjából, mert széles körű lehetőséget ad a szabadság negatív felhasználására. Kirívó példája ennek a földesurakat megillető „*ius primae noctis*” a középkorban, amely érthetően gyűlöletet váltott ki az érintettekben.

Mikor szűnik meg a privilégium kiváltság lenni? Akkor, ha mindenki részesül az adott jogosultságból. Másként kifejezve a privilégiumból mindenkit megillető emberi jog (jogi szakkifejezéssel alapjog) válik. S ezen a ponton kiderül, hogy alapvető, szerves kapcsolat áll fenn egyenlőség és szabadság között: a szabadság egyik legértékesebb társadalmi funkciója, ha rendkívül széleskörűen, több mint 30 emberi jogban testesül meg. Ezért tekinthető fordultnak az emberiség történetében, amikor a francia forradalomban az emberi jogok erkölcsi jogokból jogilag szentesített jogosultságokká válnak. Hogy mekkora jelentősége van egy társadalom szabadságszintje számára, hogy mennyire érvényesülnek az emberi jogok, azt a diktatúrákban és a demokráciában hiányzó illetve funkcionáló politikai emberi jogok demonstrálják, amiről később még lesz szó. Ám korántsem mindegy egyes alapvető társadalmi problémák megoldása szempontjából, hogy egy adott országban mit vesznek fel az emberi jogok katalógusába. E tétel alátámasztásául csak két példát hoznék fel. Az egyik a lakáshoz való jog, amely általában – Magyarországon is – hiányzik az emberi jogok sorából. Aligha vonható kétségbe, hogy a hajléktalanok sorsa szempontjából alapvető változást jelentene, ha ilyen emberi jog elfogadottá válna. Akkor miért tagadta meg a magyar Alkotmány Bíróság, hogy ezt a jogot törvénybe iktassák? Azért mert hiányoznak az anyagi feltételek ahhoz, hogy ezt a jogot mindenki számára biztosítsák

A másik példa az, hogy nem tartozik az emberi jogok közé, hogy egy külföldi Magyarországon letelepedjék és munkát vállalhasson, állampolgárságot szerezhessen. Miért? Azért mert ennek a jognak a megadása beláthatatlan gazdasági és néprajzi következményekkel járna. Mind ez jelzi, hogy a szabadság példáinkban lévő kiterjesztése nem egyszer más alapvető társadalmi érdekekbe ütközik. És akkor még nem tértünk ki azokra az ellentmondásokra, amelyek nem egyszer az egyes emberi jogok egymással lévő ütközéséből erednek. Ilyen például a kifejezési szabadság ütközése a csoportok elleni

erőszak tilalmával, amely a gyűlöletbeszéd pönalizálása körüli vitában csúcsosodik ki.

S most térjünk át témánk második részének tárgyalására, az állam és a szabadság viszonyára. Itt két témakört elemeznénk. Az egyik az, hogy biztosítja-e az állam – és ha igen mennyire – polgárainak, de a külföldieknek is a szabadságát. A másik téma magának az államnak a szabadsága. Ami az elsőt illeti, közhely hogy e tekintetben különbséget kell tenni diktatúrák és a demokráciák között, figyelembe véve az átmeneti alakzatokat az ún. „demokratúrákat” is. A kettő közötti különbséget híven fejezik ki két mondás a szabadság és a tilalmak egymáshoz való viszonyáról. Eszerint a diktatúra jelszava így hangzik: „Minden tilos, ami nem szabad”, míg a demokráciáé: „Minden szabad, ami nem tilos”. Első megközelítésben úgy tűnik, hogy a két gondolat taralmilag azonos, hiszen mindkettő szerint az szabad, ami nem tilos. A valóságban a kettő között jelentős az eltérés, amennyiben a diktatúránál az alapállapot a tilos és külön engedélyhez kötött kivétel a szabadság, míg a demokráciák esetében pont fordított a helyzet: az alap a szabadság plusz a szükséges szabályozások és korlátozások. Kifejeződik a különbség abban is, hogy a diktatúrák nem jogállamok, a hatalmi önkényesség jegyében, ha szükséges, gond nélkül félreteszik a jogot, mert az egyáltalán nem szerepel alapértékeik között. A tekintetben jelentős különbség van egyes diktatúrák között, hogy hol húzódnak meg a diktátorok és a nomenklatura privilégiumainak határai, mint ahogy a demokráciáknak is különböző kormányzati formái vannak, amelyek kifejeződnek a hatalmi jogosítványok eltéréseiben.

És most vizsgáljuk meg az állam szabadságának problémáját. Az első kérdés, amelyet röviden tisztáznunk kell, lehetnek egy intézménynek vagy egy szabályrendszernek erkölcsi tulajdonságai? Ez a kérdés azért vetődik fel, mert van olyan álláspont, amely abból kiindulva, hogy az erkölcsi szabályok az emberek közötti viszonyokra vonatkoznak, úgy véli, hogy erkölcsé csak az egyes embereknek lehet. Ezzel az állásponttal nem értek egyet. Véleményem szerint – körülhatárolt módon – intézményeknek és szabályoknak is lehetnek erkölcsi tulajdonságai, amelyek ugyancsak hatással vannak az emberekre, azok egymáshoz való viszonyára. Ilyen értelemben beszélhetünk arról, hogy egy jogszabály vagy egy bírói ítélet igazságos-e és hasonlóképpen az egyes államoknak is lehetnek erkölcsi sajátosságai „A diktatórikus és a demokratikus állam számos jegye erkölcsi jellegű. Ide tartozik az is, hogy maga az állam szabad-e vagy szakkifejezéssel szuverén-e vagy sem. Az államok szabadságának számos problémája van, ezek azonban történelmileg erősen változtak. Az ókort és a középkort ebből a szempontból döntően a jogi szabályozatlanság jellemezte, az államok egymáshoz való viszonya lényegé-

ben az erőviszonyoktól függött. Ilyen szempontból – megváltoztatva a megváltoztatandókat – az államok egymáshoz való viszonya ahhoz az állapothoz hasonlított, mint amelyet a vezérhím uralma jellemzett. Híven fejezte ki az akkori állapotokat annak a római hadvezérnek a mondása, aki a hadisarc sokaságát kifogásoló ellenfelének azt vágta fejébe: „*Vae victis*”. („Jaj a legyőzöttek.”) Ez más kifejezéssel azt jelentette, hogy az államok szabadságát leginkább veszélyeztető háború indításhoz való jog teljesen szabályozatlan volt, beleértve azt, hogy mi történt a legyőzött ellenféllel. (Legfeljebb olyan szokások érvényesültek, hogy a térdre kényszerített államok városaiban a szabad rablás három napig tarthatott.) Ezeken az állapotokon valamit enyhített a kereszténység megjelenése, amely különbséget tett igazságos és igazságtalan háború között és az utóbbit illegitimnek tartotta.

Az államok szabadságának védelme és egyben jogszerű korlátozása a polgári fejlődéssel következett be. A kezdetekben jelentős szerepe volt két személyiségnek, Jean Bodinnak és Hugo Grotiusnak. Jean Bodin megalkotta az állami szabadság legfontosabb akkori fogalmát: a szuverenitást, amelynek főbb jegyei a következők: jog a törvényhozáshoz, a bíráskodáshoz, háborúk indításhoz, a kinevezéshez, a kegyelmezéshez.³ Grotius jelentősége abban állt, hogy először tett kísérletet a háború jogának megalkotására, amely az előző korokban csaknem teljesen hiányzott. A további fejlődés arról tanúskodott, hogy az államok nagymértékben éltek a szuverenitás leírásánál jellemzett jogaikkal. Ennek egyik bizonyossága, hogy az elkövetkező századok tele voltak háborúkkal, és ami ezzel együtt járt, a legyőzöttek szabadságának különböző fajtájú megkurtításával. Ennek egyik legjellemzőbb formája az utóbbi évszázadban bekövetkező gyarmatosítási folyamat és a két világháború volt. A háborúk indításának a legkülönbözőbb okai voltak ám a létrejövő nemzetközi jog képviselői zömükben rájöttek arra, hogy át kell értékelni az államok szuverenitásának korlátlanágáról szóló tanításokat, ami ahhoz a következtetéshez vezetett, hogy – főleg a gyengébb államok védelmének érdekében – az államok szuverenitását és ezzel együtt szabadságát korlátozni kell. Ebben a folyamatban fontos szerepet játszott az ENSZ megalakulása és Alapokmányának 1945-ben történő elfogadása. Ez az okmány ugyanis először a történelemben törvényen kívül helyezte a háborút és az azt kiváltó agressziót. Mindössze azt engedte meg a megtámadott államoknak, hogy amíg az ENSZ hadai meg ne érkeznek, addig védekezhessenek. És ha ez a határozat nem is vezetett oda, hogy az elkövetkező 60 évben megszűnjének teljesen a helyi háborúk néhány esetben a háború viszonylag gyors befejezéséhez vezetett. (Lásd a koreai vagy a jugoszláv háborút.) Hasonló céllal

³ Biró G. *Bevezetés a nemzetközi viszonyok tanulmányozásába*. Osiris, 2003. 97. o.

született a Chartának az a határozata, amely kimondta az államok belügyeibe való beavatkozás tilalmát, és ezzel kívánta megerősíteni a kis, vagy gyengébb államok függetlenségét a nagyobbakkal vagy erősebbekkel szemben. A be nem avatkozás elve azonban a szabadság szempontjából ellentmondásosnak bizonyult. Időközben ugyanis megindult egy igen pozitív folyamat, amelyet jobb elnevezés híján az emberi jogok „nemzetköziesülésének” hívnak. Ennek lényege, hogy az emberek szabadságát biztosító emberi jogok helyzetét nem szabad többé pusztán az adott ország belügyének tekinteni, az ENSZ-nek joga van rendszerint monitorizálni az emberi jogok helyzetét az egyes országokban, és javaslatokat tenni a fogyatékoságok kiküszöbölésére. Mi több az Európa Tanács tagjai kötelezték magukat arra, hogy amennyiben polgáraik emberi jogait megsértették és államuk nem hozott intézkedéseket a jogsértők ellen, akkor fel vannak hatalmazva arra, hogy a straszburgi Nemzetközi Bírósághoz forduljanak, amelynek joga van az adott államot elmarasztalni és kártérítésre kötelezni. Ez nyilvánvalóan a résztvevő államok szabadságának pozitív korlátozása. Ugyancsak hasonló jellegű szabadságkorlátozás, hogy nemzetközi egyezmények születtek arra, hogy bizonyos fegyvereket még háború idején sem szabad legálisan használni. Ezek az egyezmények a szabadság szempontjából nyilvánvalóan ellentmondásosak: egyrészt korlátozzák az államok szabadságát, másrészt védik az emberek szabadságát azáltal, hogy nem eshetnek e fegyverek áldozatául. Hasonló funkciót töltenek be azok az ún. humanitárius jogok, amelyek háború idején a hadifoglyokat, a sebesülteket, a betegeket, a polgári lakosságot védik, és ezzel természetesen korlátozzák a hadviselő országok jogait. Ilyen védelmet nyújt a menekültekről szóló nemzetközi egyezmény is, amely nem kötelezi ugyan az államokat, hogy minden menekültet befogadjanak, de arra igen, hogy nem küldhetik vissza őket abba az országba, ahol életüket fenyegetik (Ez az ún. „*Non refoulement*” elve.)

Befejezésként megalapozottan állapíthatjuk meg, hogy a jog és az állam ellentmondásos viszonyban áll a szabadsággal, az ellentmondások feltárása azonban minden esetben konkrét elemzést igényel.

***„Az igazi szabadság a megváltoztathatatlan
szükségyszerűség belátása. ... A szabadság az
önmagunkkal való megelégedettség,
melynek alapja a tökéletes észműködés.”***

SZABADSÁG, SZERELEM

BOROS GÁBOR

A kármilyen metafizikai fogalmat alkotson is az ember az akarat szabadságáról, az akarat szabadságának *jelenségeit*, az emberi cselekvéseket általános természettörvények határozzák meg épp-úgy, mint minden más természeti eseményt.”¹

Kant figyelmeztetését most is komolyan kell vennünk! A szerelemről azt kell gondolnunk, hogy eminens módon az „akarat szabadságának jelenségei” közé tartozik, hisz a házasságok és a gyermekek születése, amelyekre Kant kifejezetten utal, ideális esetben mégiscsak az emberek szerelmi életében jól megalapozott jelenségek. Az a szeretet persze, amelyre Kant maga épít az *Erkölcsök metafizikájában*, nem érzelem, mint arra Kant ugyancsak kifejezetten utal.² Vagyis ha a szeretet-szerelem jelensége érzelem, akkor nem egyeztethető össze a szabadsággal, ha viszont transzcendentálfilozófiai értelemben összeegyeztethetőnek tekintjük őket, akkor nem érzelem.

Nem jutottak tovább a csomót feloldani próbáló analitikus irányultságú gondolkodók sem: a szigorú értelemben vett autonómia – náluk az autonómia persze nem metafizikai fogalom, hanem a szigorú értelemben vett öntörvényadás – nem egyeztethető össze a szerelemmel,³ amely, ha talán nem is szó szerint, de lényegét tekintve mégiscsak olyasvalami, amiről Scheler így nyilatkozik: „[...] Liebe [war uns] immer auch zugleich der Urakt, durch den ein Seiendes – ohne aufzuhören, dieses begrenzte Seiende zu sein – sich selbst verläßt, um an einem anderen Seienden als ens intentionale so teilzuhaben und teilzunehmen, daß beide doch nicht irgendwie reale Teile voneinander werden.”⁴ A szerelem csak akkor egyeztethető össze az autonómiaként értett szabadsággal, ha vagy az egyik, vagy a másik fogalmat megfosztjuk

¹ I. Kant: „Az emberiség egyetemes történetének eszméje [...]” In. *Történetfilozófiai írások*, Szeged, Ictus, 1997. 43. o.

² I. Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése, [...], Az erkölcsök metafizikája*, Budapest, Gondolat, 1991. 567. o.

³ Lásd például Keith Lehrer: „Love and Autonomy” In. R. Lamb (szerk.): *Love Analyzed*, Boulder, CO: Westview Press, 1997.

⁴ „A szeretet-szerelem számunkra mindig egyszersmind az az ős-aktus is volt, amelynek révén egy létező – miközben nem szűnik meg épp e határolt létezőként lenni – elhagyja önmagát, hogy egy másik létezőben, mint *ens intentionale*ban úgy részesüljön s vegyen részt, hogy e két létező valamiképp ennek ellenére sem válnak egymás valóságos részeivé.” M. Scheler: *Schriften aus dem Nachlass*, 1. kötet, Bonn, Bouvier, 1987. 356. o.

valamelyik lényegi elemétől – s az analitikus orientáltságú szerzők épp ezt teszik az autonómia fogalmával. Ugyanakkor fölöttébb kérdéses manapság, hogy mi módon alkossunk olyan metafizikai fogalmat az akarat szabadságáról, amelyben még az önmagunk szeretete is csak annyiban érdemel helyet, ha az „önmagunkon” „igazi” önmagunkat, vagyis Istennel, az Ésszel, esetleg az erkölcsi törvénnyel lényegi összhangban lévő én”ünk”et kell értenünk.

Effajta megfontolások játszódhattak le bennem, amikor a „szabadság” címről szinte azonnal a Petőfi-vers címére asszociáltam. Tovább olvasgatva találkoztam az igazságosság és a szeretet viszonyát elemző Ricoeur-írással, és egyetértően továbbgondolva Ricoeur nyitó gondolatát megerősítést is nyertem: a szabadság és szerelem párosáról még az igazságosság és szerelem párosnál is inkább elmondható, hogy külön-külön beszélve tagjaikról nehéz elkerülni az *exaltationt* egyfelől, az érzelmi *platitude*-öket másfelől. De egymásra vonatkoztatva a két tagot, a ricoeuri párhoz hasonlóan jó esély kínálkozik arra, hogy érdekes filozófiai belátásokhoz jussunk.⁵

Petőfi költeményét nem fogom poétikai szempontokból elemezni; inkább csak azért lett fontos számomra, mert az a magától értetődőség, amellyel gyermekkorunk óta szavaljuk az 1847. január 1-i keltezésű sorokat, filozófiai elemzésért kiált:

„Szabadság, szerelem!
E kettő kell nekem.
Szerelmemért fölláldozom
Az életet,
Szabadságért fölláldozom
Szerelmemet.”⁶

A filozófia ugyanis mindig a trivialitással merevedett alapvető belátásokat igyekszik újra elevenné tenni, s most magam is ezzel próbálkozom. Magától értetődőnek vesszük az első sort szavalva, hogy e kettő, szabadság és szerelem, problémamentesen birtokolható, miközben a további sorok nem csupán azt állítják, hogy szabadság és szerelem viszonya egyáltalán nem magától értetődően harmonikus, hanem azt is, hogy harmonikussá csak egy speciális esetben tehető, amely viszont az *Ausnahmesituation* irodalmától különböző irodalmi helyzetben élő költő – s magánember – számára aligha kívánatos. Ha egyszerre próbálunk e két úr szolgájává szegődni, vagy az összeegyeztethetlenség gyötrő tudata morzsol fel bennünket *emberi* létezésünk feladása okán, vagy a két kifejezésnek azt az értelmezését kellene választanunk, amely

⁵ P. Ricoeur: *Amour et justice*, Paris, Éditions Points, 2008. 15. o.

⁶ Lásd Petőfi Sándor *Összes költeményei*, Budapest, Szépirodalmi, 1972. 571. o.

aktuális emberi *létezésünk* bármikor bekövetkezhető feladásának gondolatával békít össze bennünket, vagyis egy *ügynek*, egy metafizikai énnak áldozva magunkat megszünteti az aktuálisan létező jelenség-én halálfélelmét. Ezt a tézist igyekszem a következőkben a szabadság és szerelem viszonyának filozófiai elemzésével igazolni, hogy végül egy pillantás erejéig visszatérjünk Petőfi költeményéhez.

A szabadság elemzésében aligha lehet jobb kiindulópontunk a negatív és pozitív szabadság Berlintől bevezetett megkülönböztetésénél.⁷ Bármekkora legyen is a különbség történeti értelemben a rabszolgasorból, a „külső embertől” való megszabadulás, a jobbagysorból felszabadulás, az előítéletektől, a Szentírás betűjétől, a mindenkire nézve kötelező vallási előírásoktól, az abszolutisztikus hajlamú állam törvényeitől, a korábban tett ígéreteinktől, fogadalmainktól, esküinktől való szabadság és hasonló szabadságváltozatok között, legalább heurisztikus értelemben kényelmesen utalhatunk mindezekre a valamitől való *negatív* szabadságként. S ha a római polgár, a „belső ember”, az észismeretekben megnyilvánuló isteni kegyelem, a szívünkbe írt isteni íge, az állami kényszert megszüntetni próbáló titkos társaság vagy a nemzetünk felszabadításáért küzdők magasztos elvei s hasonlók szolgálnak a belső tartás szabadságforrásaiként, mindannyian értjük, hogy szabadságunk nem a teljes kötetlenség szabadsága (*libertas indifferentiae*), hanem *pozitív*, egy cselekvésmódot ellenállhatatlan erővel *tételező* autoritás biztosította szabadság.

Ami a szerelmet illeti, nem a *régebb óta* hagyományos, „jóindulatú” illetve „buja”, „vagyakozó” szerelemre való felosztásból indulok ki, hanem a descartes-i hármas felosztásból, az egyszerű ragaszkodás, a barátság és az odaadás értelmében vett szerelem fogalmából.⁸ Habár az elnevezéseknél alapvetőbb jelentősége van megalapozásuknak: szerelemben-szeretethben szeretetünk tárgyával egynek tekintjük magunkat – lám, milyen meglepően egybecseng Descartes és Scheler meghatározása –, és cselekedeteinket szerető mivoltunkban az határozza meg, mekkorának tekintjük szeretetünk tárgyát önmagunkhoz képest. Ha kisebbnek, szerelmünk ragaszkodás, ha velünk egyenlőnek – barátság, ha nagyobbak – odaadás. Descartes talán nem egészen így gondolta, de javasolom, a szűkebb értelemben vett, egy emberpár közti szerelem alapvető változatait is e felosztásnak megfelelően gondoljuk el. A szerelmes lehet zsarnoka, barátja, odaadó alattvalója szerelmesének. S nem szeretnék valamilyen sosem volt eszmény lovagjaként feltűnni: az *emberi* szerelmeket aligha lehet homogénnek tekinteni; valamilyen másodlagos

⁷ Lásd I. Berlin: „A szabadság két fogalma” In. *Négy esszé a szabadságról*, Budapest, Európa, 1990.

⁸ Lásd Descartes: *A lélek szenvedélyei*, 83. cikkely (Szeged, Ictus, 1994. 85. o., itt a barátság sajnos kimaradt a szövegből).

érzelmi színezék – félelem, vágy, gőg, stb. – mindig jelen van, és mindig elmozdítja az érzést az ideális egyensúlyból a három alapváltozat valamelyike felé, akár hosszabb, akár rövidebb távon. (S persze tagadhatatlan, hogy a szerelem/szeretet is lehet színező érzelem más érzelmek mellett.)

Kiinduló kérdésem mindezek előrebocsátása után a következőképp fogalmazható meg. Lehetséges-e az emberi létezők körében a negatív szabadság, a kötelemektől való mentesség értelmében vett szabad szerelem? Röviden összefoglalva válaszomat: nem lehetséges. Az ember *natura regulans regulata*, szabályalkotó s szabályokat követő természet, a kötetlen szabadság vagy eleve csak valamilyen mindenre árnyékot vető pozitív szabadság mellett lehetséges, vagy pedig ez a pozitív szabadság a színező érzelmek hatására egykettőre létrejön. Az első lehetőségre legyen példa Mozart *Don Giovanni*-ja, a másodikra a Diderot-tól szerzett „Pótlás Bougainville Utazásaihoz”.

A *Don Giovanni* első felvonásának 21. színében, az ördögi maszkabál egy pontján felhangzik a jól ismert „viva la liberta!” kórus. Giovanni, akit *gio-vane cavaliere estremamente licenziosoként*, „szélsőségesen szabados ifjú lovagként” jellemez Mozart - Da Ponte, és szolgája, Leporello, valamint a Giovannit üldöző Ottavio, Anna és Elvira együtt étetik a szabadságot. Fodor Géza emlékezetes módon a maszk adta szabadság éltetését tekinti kézenfekvő válasznak arra a kérdésre, hogyan éltethetik *mindannyian*, „himnikus pátosszal” a szabadságot.⁹ Ám fontos hozzátenni, hogy habár mindannyian „maszkban lépnek elő” (*larvatus prodeunt*) az a szabadság, amelyet a maszk mögé rejtenek, alapvetően kétféle – érdekes módon épp a Descartes-tal szemben vádként megfogalmazott licenciátus-libertinus szabadság az egyik oldalon, egyfajta polgárosuló s a vallásra, mint alapértékre építő pozitív szabadság a másikon. Az álarc szabadságát e két szabadságfelfogás, mint közös nevezőjüket haladja meg. Az sem lehet kétséges, hogy ehhez az így éltetett szabadsághoz mindkét oldalon társul a szerelem egy-egy sajátos elgondolása is. Giovannié – milyen is lehetne? – zsarnoki, a szeretett nőt önmagánál mérhetetlenül kevesebbre tartja: „A Don Juan-i >Éljen a szabadság!< az egyenlőség és testvériség nélküli szabadság éltetése” – idézi Heller Ágnes Fodor Géza –, s az egyenlőség nélküli szabadság egyenlőség nélküli szerelemmel társul, amely szabad a bármifajta megkötöttségtől mentesség értelmében. Giovanni negatív szabad szerelme zsarnoki, mert nem egyenlők kölcsönös beleegyezésén nyugszik, hanem egy „arisztokrata lázadó individualizmusán”, aki saját maga definiálja másokhoz fűződő viszonyát a legteljesebb egyenlőtlenség jegyében, s aki más jogot, mint a becsületkódexét nem ismer el maga fölött. Bármennyire különösen hangzik is ez első hallásra, de krédója szinte szó szerint megegyezik a *moral par provision* első szabályának egy magyarázó kitételével: „Több

⁹ Lásd Fodor Géza: *Zene és dráma*, Budapest, Magvető, 1974. 415. sk. o.

egyformán elfogadott vélemény közül pedig csak a legmérsékeltbbeket választottam [...] – a szélsőségek rendszerint rosszak [...]. Különösképpen a szélsőségek közé számítottam mindazokat az ígéreteket, amelyek némileg szabadságunk-ban korlátoznak bennünket.”¹⁰ El nem hanyagolható különbség persze a két negatív szabadság közt az, hogy míg Descartes-nál e mögött ott áll a *bona mens*-szel azonosított metafizikai énünk tökéletesítése mint a szabadság pozitivitása, addig Giovanni számára a többi szépség joga szerelmünkre alkotja a boldogság *finis ultimus*áról mint pozitívításról elvileg lemondó hobbes-i szabadság átkontextuallizált és egyoldalúvá tett (mert a *forum internum*ról lemondó) változatát.

Ottavio ezzel szemben velejéig a polgári jogegyenlőség pártján áll, szabadsága a *jus primae noctis*-szerű előjogoktól a mindenkire érvényes jogrend, nem pedig az Almagro-féle arisztokratikusan individuális lemondás alapján való mentesség szabadsága. Tudjuk, ezért ír hosszú feljelentést bosszú gyanánt az arisztokratikus párba helyett. Ehhez társul, Anna iránt érzett szerelmében az egyenlőség hangsúlyozódik, ám a szabadság itt nem negatív, hanem az egész viselkedésének alapot adó egyenlőségeszményt elviekben garantáló állam abszolutizmusra hajló jogrendjén alapuló pozitív szabadság, s bizony ez a minta azért az ő Anna iránti szerelmébe is kever némi atyáskodóan zsarnoki színt.

A Don Giovanni példázta szabad szerelem tehát eleve pozitív szabadságok kimerítő térben működik, morális világkorszakok határán. Ha hihetünk Leporello katalógusának a kétezernél is több különböző rendű, rangú, nemzeti-ségű hölgy meghódításáról, akkor az összeütközés a pozitív szabadságok olyan megtestesítőivel, mint Ottavio vagy a kormányzó, inkább a kivételek közé tartozik. Ám ne feledjük, a Giovanni-féle szerelem szabadsága maga is egy olyan egyenlőtlenségi mintára épül rá, amely a nők alárendelését a férfinak egyenesen szakrális motívumokhoz kapcsolja. A Pótlék Bougainville *Utazásához* épp azért lehet alternatívája ennek, mert Diderot a keresztény vallásból fakadó minden szakrális elemet száműz az utópikus Tahitiből. Így az a szabad szerelem is, amellyel olvasóiként megismerkedünk alapvetően nem a zsarnoki szerelmet, hanem sokkal inkább az egyenlők szerelmét példázza.

A történet talán kevésbé ismert, mint a Don Giovannié: A és B beszélgetésébe hallgatunk bele, akik Bougainville tahiti útibeszámolójának ki nem adott függelékét olvassák és beszélnek meg. A függelék témája az európai erkölcsökkel ellentétes szabad szerelem, amelynek hangsúlyos eleme az egyenjogúsága. A beszélő egy Tahitibeli agastyán, akinek szavait egy Oru nevű tolmács révén ismerhetjük meg. Fontos szerepet játszik még egy lelkes viszontagságai is az egyik tahiti családban.

¹⁰ Descartes: *Értekezés a módszerről*, Budapest, Ikon, 1992. 35. o. (AT VI, 24).

Értelmezésem szerint ez az egész történet két nagy ősképre megy vissza. Az egyik Lucretius *De rerum natura* című eposzának atomista-epikureista tanítása a világegyetem egészéről, a másik pedig a bűnbeesés. Lucretius-i a szövegben az a fajta emancipáció, amelynek alapja egy erőteljes lucretius-i költői eszköz megfordítása: Lucretius az atomok véletlenszerű találkozásait s az így kísérletképpen kialakuló összetettebb létezőket, amelyek hol létképesek, hol nem azok, teljességgel az emberi nemzés és születés terminusaival írja le. Vértagyasztóan még az egy napot megélt csecsemőt gyászolók sikoltását is hallani véli, amikor egy létre képtelen atomi egyesülés széthullik. Diderot épp fordítva jár el. Az aggastyán szavaiból kibontakozó ideális Tahitin az emberek éppen olyan egyenrangú természeti létezők, mint ahogyan az atomok, amelyek számára nincs semmilyen elemi megkötés a „párosodásra”. Tahitin persze a nemek különbsége mégis megkötés, de más, morális-vallási alapú megkötéseket, tiltásokat nem ismernek: még a legközelebbi családtagok is kísérletet tehetnek egymással – a gyermeknemzésre. Az egyetlen igazi érték Tahitin a gyermekáldás, vagyis a sikerült, létképes-életképes utódokat hozó házasság. Ebből fakad a házasságok számára adódó egyetlen kötöttség: az első „találkozástól” számított egy holdhónapig mindenképp tartania kell, de tovább nem. Akár sikerült gyermeket nemzenie a párnak, akár nem, a házasságot bármelyik fél felbonthatja. Ebbe a paradicsomi állapotba tör be a fizikai és morális rossz az európai erkölcsű emberek megjelenésével, a kizárólagos birtoklásról szóló tudás elterjesztésével és persze más módokon is.

A történet érdekessége számunkra az, hogy egy fontos ponton mélységesen beigazolódnak A egyik megjegyzése: „Ezt a beszédet hevesnek találom, de azon a nem tudom miféle nyers vadságon keresztül mintha európai eszméket és fordulatokat látnék viszont.”¹¹ Európai eszméken persze európai álmok visszatükröződését kell értenünk, amely oly mértékben tekint el az emberi természet sajátyszerűségeitől, hogy ennyiben még a lucretius-i mintával is ellentétbe kerül. Mert Lucretius a társadalom kialakulásáról szóló nevezetes szövegrészben a nemiség domesztikálódását, háziasodását tartja a döntő faktornak: az erdőben zajló vad párosodás helyett kunyhókba vonulnak, stabilabb párok alakulnak ki – lám, ez is atomista modell! –, a gyöngye gyermek születése, fejlődése láttán kialakulnak a sajnálat, a könyörületesség s hasonló érzelmek nemcsak a családtagok, de a szomszédok, a többi ember iránt is. Vagyis éppen azért, mert az emberi szeretet-szerelem nem pusztán „(tömeg)vonzás” (ez még a kanti elméletben is megjelenik analógiaként, s ezért lesz más a szeretet-tisztelet pár, mint érzelem), hanem mindig kapcsolódnak hozzájuk olyan színező érzelmek is, mint a társias-gyöngéd érzelmek – mint Lucretius-nál –, de akár mint a társiatlan-zsarnokiak is, mint a Don

¹¹ D. Diderot: *Válogatott művei*, Budapest, Akadémiai, 1983. 337. o.

Giovanni adta képbén. Az atomi egyenlőség-szabadság a szerelemben hosszú távon nem fenntartható, márpedig a szerelem lényegénél fogva meghatározatlan tartamra – Marion szerint egyenesen az örökkévalóságra – születik. Vagyis ha nem európai vágyképek vetülnének ki a tahiti elbeszélésben, akkor nem a – reálisan létező – európaiak ősbűne tenné „romlottá” a tahitibelieket, hanem a család alapú társias lét már magától kifejlődött volna.

*„Szabadság, szerelem!
E kettő kell nekem.
Szerelmemért föláldozom
Az életet,
Szabadságért föláldozom
Szerelmemet.”*

Miért érzem tehát párhuzamosnak ezt a költeményt filozófiai művek futó elemzése alapján nyert elgondolással? Azért, mert mi történik a versben: az első sor „kell”-je komoly lendületet jelez. A jövőre irányulunk, érezzük azt az erőt, amely rövidesen kétségkívül meg is szerzi magának „e kettőt”, a szabadságot s a szerelmet. Csakhogy már a következő sor lerombolja minden természetes várakozásunkat: fel kell áldozni valamit a szerelemért, nem lehet az első sor lendületével minden másra ráadásként megszerezni. S az életet kell feláldozni: nem hogy nem lesz legfőbb értékünk új életek teremtése szabad szerelemben, de fel is kell áldoznunk „az életet”. Nem az életéről ír Petőfi, hanem általános érvényű szentenciaszerűen mondja: ha szabadságot és szerelmet együtt akarod birtokolni, akkor azt csak úgy teheted, ha életet zárójelbe teszed, ha kész vagy rá, hogy bármikor búcsút végy tőle. Igen ám, de hogyan lehet még szabad is az a szerelem, amelyért az életet is készek vagyunk feláldozni? Úgy, hogy e szabadság nem lehet a kötetlenség negatív szabadsága, hanem pozitív szabadság, a *religio* régebben adott etimológiája szerinti kötődés kell legyen egy, az egész életet mozgósító ügghöz, célhoz. Olyasvalami, ami már önmagában is késszé teszi az ebben az értelemben szabad embert élete feláldozására. Ez a szabadság és szerelem a harc, a rendkívüli állapot szerelme és szabadsága. Nem a termékenységé és a gyönyörök fokozásáé, hanem a(z ön)pusztításé.

Csak remélni lehet, hogy utána jönnek majd a tahitiak. Vagy ha ők nem is, mert vágyképek kivételése, hát akkor jöjjen legalább Don Ottavio és Donna Anna.

SZABADSÁG ÉS INDIFFERENCIA DESCARTES-NÁL ÉS A KÉSEI SKOLASZTIKÁBAN*

SCHMAL DÁNIEL

„E nnek magyarázata a teológusok feladata.” Descartes e mondattal utasítja vissza a szabadsággal kapcsolatos álláspontjának alaposabb kifejtését 1648-ban egy érdeklődő teológushallgató, Franciscus Burman előtt.¹ Minthogy tudatosan igyekezett távoltartani magát a szabadsággal kapcsolatos korabeli viták teológiai kontextusától, s a kérdés tisztán filozófiai megközelítéséhez ragaszkodott, hogy „mindenütt – akár még a törököknél is – befogad hassák, és ne botránkoztassak meg vele senkit”,² annál fontosabb számunkra az a néhány magánlevél, amelyben Descartes egy fiatal jezsuita, Denis Mesland kérésére tanainak teológiai alkalmazhatóságát igyekszik igazolni.³ Amint ugyanis leveleiből kiderül, meg volt győződve arról, hogy az általa kidolgozott elméletnél egyetlen filozófia sem áll mélyebb összhangban a hittel.⁴

* A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíjpályázat, valamint az OTKA 49541. sz. pályázat támogatásával készült.

¹ *Beszélgetések Burmannal*, AT V, 159; m.kiad. 76. Az AT rövidítés a kötet- és az oldalszám megadásával Descartes műveinek következő összkiadására utal: René Descartes, *Œuvres*, éd. Charles Adam, Paul Tannery, Paris, Librairie Philosophique Jacques Vrin, 1996. Magyarul lásd az *Elmélkedések az első filozófiáról* jegyzeteiben a következő kiadás szerint: René Descartes, *Elmélkedések az első filozófiáról*, ford. Boros Gábor, Budapest, Atlantisz, 1994.

² Uo.

³ A címzett személyével kapcsolatban az AT a következő információkat közli: Denis Mesland 1615. márciusában született Orléans-ban, és tizenöt évesen, 1630. novemberében jelentkezett a jezsuita rendbe. Tanulmányait La Flèche-ben végezte, majd a Descartes-tal folytatott levelezés időszaka után, 1645 őszén a martinique-i jezsuita misszióba rendelték. 1646 elején hagyta el Franciaországot, először a karibi térségben tartózkodott, később a mai Kolumbia területén, Santa Fében (Bogotá) tevékenykedik, s itt halt meg az 1670-es évek elején (1672/1674-ben). A Descartes-tal folytatott levelezés és a Mesland távozása között feltételezett kapcsolat – amit az egyik levél kéziratán található széljegyzet sugall (vö. AT IV, 345. „a” jz.) – nem bizonyítható. (Vö. AT IV, 669, illetve Tad M. Schmaltz, *Radical Cartesianism: The French Reception of Descartes*, Cambridge University Press, 2002. 37. o. 36. jz.) Egy Benigne Bressonnak tulajdonított 1659-es kéziratban további információkat találunk Mesland missziós tevékenységéről. Vö. Jacques Petitjean Roget (éd), *Histoire de l'isle de Grenade en Amérique: 1649-1659* (1659), texte établi par Élisabeth Crosnier, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1975.

⁴ Vö. AT III, 350

E kettős megnyilatkozás – az elutasítás és a teológiai kérdésekkel való kísérletezés gesztusa – mélyen jellemző Descartes-ra. Amikor a szabadság kérdését vizsgálva az embert *in naturalibus* („a maga természetes mivoltában”) ⁵ tekinti, egy olyan legitim nézőpontot választ, amely a korabeli skolasztikus gondolkodásban is jelen van, ám azonnal más nézőpontokkal – a bűnbeesett, a megváltott vagy az üdvözült emberi természet vizsgálatával – egészül ki. Descartes egyszerre állítja e megközelítések kompatibilitását, és szakítja el azokat a szájakat, amelyek e nézőpontokat összekötik.

Descartes szabadsággal kapcsolatos elméletei számos nehézség elé állítják az olvasót. Tanulmányomban mégsem ezeket, hanem azt a kérdést szeretném megvizsgálni, vajon a szabadság descartes-i koncepciója milyen kapcsolatban áll azzal a teológiai kontextussal, amelyre e levelek hivatkoznak, s amelyet műveinek teológus olvasói – Denis Mesland, Antoine Arnauld vagy Franciscus Burman – behatóan ismertek. Minthogy a szabadsággal kapcsolatos elméleti kérdések a kései skolasztika kitüntetett vizsgálódási területét képezték, Descartes-nak minden távolságtartása ellenére is pozicionálnia kellett magát a korabeli álláspontok között, vagy – ha elfogadjuk azt a vitatott nézetet, miszerint Descartes skolasztikus ismeretei meglehetősen szerénynek mondhatók – képzett olvasói mindenesetre e korabeli viták univerzumában helyezték el a descartes-i tanokat, így semmi esetre sem felesleges e viták háttére előtt szemügyrevenni Descartes szabadsággal kapcsolatos nézeteit. A következő lépésekben kívánok haladni: Néhány előzetes megjegyzés után (1. pont) a szabadsággal kapcsolatos kora 17. századi viták vázlatos térképét szeretném megrajzolni. Ehhez három, időben egymást követő elméletet fogok ismertetni (2–4. pont), úgy vélem ugyanis, hogy e történeti megközelítéssel lehet kijelölni annak a teológiai univerzumnak a határait, amelyben Descartes olvasói mozogtak a korban. Végül (5. pont) néhány megjegyzést fűzök a descartes-i elmélethez, amely olykor maga is mintha ebben az univerzumban mozogna, miközben máskor – mint láttuk – élesen elhatárolódik tőle.

1. A kései 16. és a korai 17. század a középkori teológia eredményeire támaszkodva a szabadsággal kapcsolatos viták egyik különlegesen virágzó korszaka volt. ⁶ A diszkusszió kereteit katolikus oldalon a tridenti zsinat határozatai jelölték ki, melyek a kései Ágostonnal és Lutherrel együtt állították, hogy a bűnbeesett ember a bűn szolgájává vált, és kegyelem nélkül nem képes jót tenni. Más részről határozottan leszögezték, hogy a „szabad akarat

⁵ Vö. *Beszélgetések Burmannal*, AT V, 159; m.kiad. 76.

⁶ Vö. Schmutz, Jacob, „Du péché de l'ange à la liberté d'indifférence: Les sources angéologiques de l'anthropologie moderne,” In. *Les études philosophiques* 2(2002), 169–98, 171.

nem veszett ki az emberekből, jóllehet meggyengült és rossz felé hajlott”.⁷ Az első kijelentés a pelagianizmustól, a második – a zsinati atyák értelmezése szerint – Luther kijelentéseitől határolta el a katolikus tanítást. „Ha valaki azt állítaná – fogalmaznak a zsinati kánonok –, hogy a szabad emberi elhatározás, amelyet Isten mozgat és serkent, semmi együttműködést nem tanúsít az őt serkentő és hívó Istennel való egyetértés formájában, [...] s ha akarná, sem volna képes az egyetértését megvonni, hanem lélektelen tárgy módjára [...] pusztán passzív módon viselkedik, átkozott legyen.”⁸ A „szabad elhatározás” fogalmára tehát katolikus oldalon különös hangsúlyt fektetnek a protestantizmussal folytatott vitákban, az Istennel együttműködő szabad emberi akarat mintegy a római álláspont védjegyévé válik a 16–17. században.

Az alapító szövegek azonban gyakran homlokegyenest eltérő értelmezések kiindulópontjai, így a zsinati határozatok imént idézett kulcsmondata is: „ha akarná [...], képes volna az egyetértését megvonni” (*posse dissentire si velit*),⁹ vagy – egyszerűbben – „ha akarja, képes ellenállni”. E kijelentésnek két markáns értelmezése bontakozott ki a 16. század végére, amelyeket mai szóhasználatból élve kompatibilista, illetve libertáriánus értelmezéseknek tekinthetünk. Az előbbi a szabad akarat és az akaratra nehezedő determináló tényezők összhangját, az utóbbi ezek összeférhetlenségét állítja.¹⁰

Mielőtt e megközelítéseket közelebbről is szemügyre vennénk, egy előzetes megjegyzés kívánkozik ide. A kegyelem problémája a 16–17. századi teológiában egy általános oksági sémába illeszkedik: a kegyelem kauzális hatást gyakorol a világban, olyan természetfeletti események oka, amelyek létrehozása meghaladja a dolgok természetes képességeit – ilyen a bűnbeesett ember esetében az a képesség, hogy olyan jót cselekedjen, amely számára üdvösséget szerez. A kegyelem, mint valamennyi hatóó, maga is „mozgat” (a szó arisztotelészi értelmében), vagyis valamit a potencialitás állapotából az aktualitás állapotába hoz. A zsinati határozat által felvetett kérdés így hangzik tehát: Lehetséges-e, hogy amikor Isten mint ok mozgatja a lelket, tevékenysége hatás nélkül maradjon, vagyis a lélek ellenálljon e mozgatásnak? Másként fogalmazva: Önmagában hatékony-e a kegyelem, vagy csak a szabad akarat egyetértésének függvényében? Ha így tesszük fel a kérdést, azonnal látható, hogy az ellenállás képessége – amit a „ha akarja, képes ellenállni” kijelentés az emberi szabadság zálogaként megkövetel – az isteni minden-

⁷ Henri Denzinger – Karl Rahner, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum*, Roma, Herder, 1976. 793.

⁸ Uo. 814.

⁹ Uo.

¹⁰ A kortárs álláspontok kiváló összefoglalását adja a következő kötet: John Martin Fischer, Robert Kane, Derk Pereboom, Manuel Vargas, *Four Views on Free Will*, Blackwell, Malden–Oxford–Carlton, 2007.

hatóságot veszélyeztet. A kérdés tehát a következő: hogyan lehet egyszerre igaz a két kijelentés?

- A szabad cselekvő, ha akarja, ellenállhat Isten oksági tevékenységének.
- Isten oksági tevékenysége minden esetben ellenállhatatlan.

Az alábbiakban röviden ismertetendő három válasz az 1540-es, az 1580-as és az 1600-as évekből nemcsak a Descartes korában lehetséges alternatívákat jelöli ki, hanem egyszersmind a vita történeti fejlődését is jelzi.

2. Az első válasz a tridenti zsinat egyik résztvevőjétől, Domingo de Soto (1495–1560) kasztíliai teológustól származik. Soto a 16. század egyik legkiválóbb és legnépszerűbb domonkos teológusa, Francisco de Vitoria és Melchior Cano utóda a salamancai egyetemen, az 1548-as augsburgi interim egyik előkészítője.¹¹ Soto a szabadság egy jól ismert, a 16. században már közhelynek számító meghatározásából indul ki:

Az az ok szabad [...], amelyik a cselekvéshez szükséges valamennyi feltétel rögzítése után képes cselekedni és nem cselekedni.¹²

Mit állít a definíció? Ha rögzítünk valamennyi okságilag releváns körülményt, egy természeti ok esetében megadtuk az okozat létrejöttéhez szükséges és elégséges valamennyi feltételt, azaz rögzítettük magát az okozatot is, míg egy szabad cselekvő esetében a megadott feltételek szükségesek, de az ágens szabad választása híján nem elégségesek ahhoz, hogy megkapjuk az okozatot. Szabadságról akkor beszélhetünk, ha azonos okok különböző okozatokkal kompatibilisek. Domingo de Soto érvelése a szabadság mibenlétének meghatározása után három lépésből áll. Először azt a kérdést vizsgálja, hogy vajon az isteni mozzgatás része-e a cselekvéshez szükséges feltételek osztályának - Válasza egyértelmű igen. „Jóllehet azonban Istennek a cselekvéssel való együttműködése (*concursum*) előzetes követelmény, mindazonáltal az akaratnak akkor is megvan a képessége a cselekvésre vagy a cselekvéstől való tartózkodásra, ha rögzítjük ezt.”¹³ A gondolatmenet kulcsa a „cselekvéssel

¹¹ Soto, illetve a továbbiakban tárgyalandó skolasztikus szerzők részletes életrajza és a munkásságukkal kapcsolatos naprakész bibliográfia a következő honlapon található: J. Schmutz, *Scholasticum* (07.01.2010),

URL = http://www.scholasticum.fr/Database/Scholastiques_fr.php?ID=1188

¹² *Illa enim causa libera est [...], quae positis omnibus requisitis ad agendum, potest et agere et non agere.* Domingo de Soto, *De natura et gratia*, 1.16, Paris, Jean Foucher, 1549. 58a (A mű első kiadása Velencében jelent meg 1547-ben.)

¹³ *At quamvis ille concursus sit praerequisitus, nihilominus illoposito tunc etiam est in facultate voluntatis agere et cessare. Alias nullus dabitur requisitorum numerus, quibus positis voluntas possit agere et non agere, atque adeo neque erit libera.* 58b

való isteni együttműködés” (*concursus*) skolasztikus fogalma. Soto úgy véli, a kegyelmi segítség az okságnak ahhoz a sajátos típusához tartozik, amit a középkoron át végig meghatározó neoplatonikus séma a *concursus* kifejezéssel jelöl. Az elmélet szerint a teremtés folyamatosan és minden tekintetben a teremtőtől függ. A teremtés aktusa tehát nem egy egyszeri pillanatra (s nem is az első hat napra) korlátozódott, hanem koextenzív az idővel: Isten minden pillanatban létben tartja a dolgokat, s e fenntartó tevékenység – *concursus* – híján a teremtett szubsztanciák egyetlen pillanatig sem tudnak létezni. Ezzel párhuzamosan cselekedni sem képesek anélkül, hogy Isten mozgattá őket. Isten azonban e mozgítás vagy *influxus* révén nem a teremtett okok *helyett* cselekszik, hanem rajtuk keresztül: éppen oksági tevékenysége teszi képessé az okokat arra, hogy létrehozzák *saját* hatásukat a maguk természetének megfelelően. Röviden szólva Isten nemcsak az oknak és az okozatnak, hanem az ok ok voltának is az oka, azaz maga az *okozás* (a potencialitásból az aktualitás állapotába történő átlépés) sem lehetséges isteni mozgítás nélkül.

Mit jelent mindez a szabad emberi elhatározás vonatkozásában? Ha az elhatározásnak önálló oksági szerepet tulajdonítunk (fel akarjuk emelni a karunkat, és a karunk felemelkedik), akkor az akaratot is Istennek kell mozgattania ahhoz, hogy a saját természete szerint – vagyis az ember esetében szabadon – kiválthassa a maga okozatát. Az isteni konkurzus ugyanis a dolgok saját természetéhez igazodik: a szükségszerű okokat úgy mozgattja, hogy szükségszerűen hozzák létre hatásukat, a szabad okokat pedig úgy, hogy szabadon. Soto tehát – Aquinói Szent Tamásra hivatkozva – azt állítja: Isten részvétele az okozat létrehozásában nemhogy nem akadály a szabadságnak, éppen ellenkezőleg, lehetővé teszi azt. Ha az isteni mozgítás nem lenne része a cselekvéshez szükséges feltételek osztályának, a szabad cselekvő híján volna minden hatóképességnek, azaz egyáltalán nem tudna szabadon cselekedni.

Első lépésben tehát azt kellett belátnunk, hogy a szabad cselekvő azért állhat ellen Isten oksági tevékenységének, mert Isten oksági tevékenysége teszi lehetővé számára, hogy egyáltalán cselekvő, illetve szabad cselekvő legyen.¹⁴ A második lépés annak megállapítása, hogy vajon abban a konkrét pillanatban, amikor Isten egy meghatározott jó felé mozgatt, a cselekvő képes-e nem, vagy nem a kijelölt jó felé mozogni. Soto itt a „képesnek lenni” kifejezés *de dicto* és *de re* értelmezésének hagyományos, arisztotelészi megkülönböztetésére támaszkodva megmutatja, hogy a „képes ellenállni” kijelentés kétértelmű. A modalitás *de dicto* értelmezése mellett a kijelentés hamis, hiszen ellentmondást foglal magában, hogy abban a pillanatban, amikor Isten mozgatt, a mozgattott ne mozogjon. *De re* azonban igaz a kijelentés: a

¹⁴ Megjegyzendő, hogy e mondatban Isten oksági tevékenysége az első esetben speciális, vagyis a kegyelem mozgató tevékenysége, míg a második helyen általános.

mozgatás pillanatban, amikor az ágens mozog, lehetséges, hogy ne mozogjon, amennyiben megvan benne a képesség, hogy a következő pillanatban ne mozogjon. A zsinati kijelentés tehát – „ha akarná, képes volna ellenállni” – Domingo de Soto értelmezésében annyit jelent, hogy amikor valaki a hatékony kegyelem állapotában van, szükségképpen mozog Isten felé: nem képes „cselekedni és nem cselekedni”, hanem – amíg ebben az állapotban van – csakis cselekedni képes, jóllehet nem veszítette el azt a képességét, hogy a következő pillanatban (amint a kegyelem hatása megszűnik) ne mozogjon. A cselekvő a kegyelem állapotában is képes tehát az isteni hatással ellentétesen cselekedni a szó e meghatározott értelmében: megvan benne az a *potentia*, hogy más esetben a jelenlegi cselekvéssel ellentétesen cselekedjen.

Soto érvének harmadik lépése azt mutatja meg, hogy az a lehetőség, amely az isteni mozgatás pillanatában nem valósul meg, azért marad megvalósulatlan, mert a teremtettt ágens nem *akarja* megvalósítani. „Ha akarná, képes volna rá”, azaz ellenállhatna. A kegyelem azt a *tényt* okozza, hogy az ágens *de facto* nem áll ellen (hiszen nem akarja), és nem azt az elvi lehetőséget zárja ki, hogy – ha akarná – ellenállhatna. Ez utóbbihoz ugyanis semmi egyébre nem volna szükség, mint arra, hogy akarja, márpedig az ehhez szükséges képességeknek maradéktalanul a birtokában van. Az a kommentár tehát, amelyet Domingo de Soto a zsinati állásponthoz fűz, összhangban áll az augusztiniánus-tomista hagyománnyal, amely az isteni mozgatás fogalmában implikált szükségszerűséget a tényként tekintett jelen szükségszerűségéhez köti. E kompatibilista értelmezésnek számos előnye van, amelyek egészen a 17. század végéig vonzóvá tették ezt az álláspontot. Tekintve például, hogy az isteni mozgatás „ellenállhatatlan”, az isteni gondviselést – a természeti és üdvtörténeti események csálthatatlan elrendezését – nem hiúsíthatja meg a szabad emberi döntés. Isten saját akaratát ismerve ismeri a szabad emberi akarat választását is, amelyet ellenállhatatlanul mozgat, jóllehet nem fosztja meg az ellenállás képességétől.

3. A szabad választás e kompatibilista értelmezésével szemben az 1570-es években kritikák sora fogalmazódik meg számos jezsuita komentátor munkásságában az Ibériai-félszigeten. Ha Isten ellenállhatatlanul mozgat – szól az ellenvetés –, akkor az ellenállás képessége szükségképpen üres, nem reális lehetőségen nyugszik. Álláspontjuk klasszikus kifejtése – ami a vita második szakaszát vezeti be – Luis de Molina 1588-as *De concordia* című művében olvasható.¹⁵ Molina úgy véli, hogy amennyiben az isteni mozgatást felvesszük a cselekvéshez szükséges követelmények közé, még mindig – mégpedig *de*

¹⁵ A *Concordia* modern kiadása: Ludovicus Molina, *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, ed. Johannes Rabeneck SJ, Oña–Madrid, 1953.

dicto értelemben is – lehetséges, hogy az ágens cselekedjen és ne cselekedjen. Azaz a feltételek összessége Isten oksági tevékenységét is beleértve szükséges, ám (az akarat választása nélkül) nem elégséges a cselekvés meghatározásához. Szükséges egy olyan – mai kifejezéssel élve – „extrafaktor”,¹⁶ amely teljes mértékben indifferens, ez pedig maga a szabad elhatározás. Molinát követve hangsúlyoznunk kell, hogy a szóban forgó indifferencia nemcsak a választás pillanata előtt sajátja az akaratnak, vagyis nem csupán arról van szó, hogy *mielőtt* választanánk, képesek vagyunk így vagy úgy választani. Ez feltétlenül igaz. Ennél azonban sokkal fontosabb, hogy *abban a pillanatban* is rendelkezünk a libertariánus értelemben vett indifferenciával, midőn a választás aktusa végbemegy. Molina szerint ez már pusztán abból a tényből is következik, hogy az isteni mozzgatás, amelyet felvettünk a cselekvéshez szükséges feltételek közé, nem előzi meg magát a cselekvést, hanem egyidejű vele. A körülmények rögzítése tehát a cselekvés – azaz a választás – pillanatára nézve határozza meg azokat a feltételeket, amelyek mellett képesek vagyunk cselekedni és nem cselekedni.

Molina ezen a ponton – kora számos teológusával együtt – szakít a modalitás temporális értelmezésével. A *Concordia* első könyvének utolsó fejezetében a következőkkel indokolja e lépést: Az akarat választása csak akkor szabad, ha a cselekvő előtt alternatívák állnak. Ha az alternatívák csak a választás pillanatát megelőzően léteznek, akkor az idő első pillanatában – a Biblia szerint a teremtés pillanatában – nem lehetséges szabad cselekvés. Ha igaz volna, hogy a jelen mindig szükségszerű, és az ágens csak a jövőre nézve szabad, akkor Isten nem teremthette volna szabadon a világot, hiszen a világ teremtését öröktől fogva akarta, márpedig sem az örökkévalóságot, sem a teremtés első pillanatát nem előzi meg idő. És ugyanígy a teremtés első pillanatában egy angyal sem szerethette szabadon Istent, hiszen az adott pillanatban a „szereti Istent” kijelentés határozott igazságértékkel rendelkezik, s ami megvalósult, az kizárja a vele ellentétes lehetőséget. Nincsenek tehát – ami a szabadságnak szükséges feltétele lenne – nyitott alternatívák.

Az ilyen és ehhez hasonló problémák kezelésére dolgozta ki Duns Scotus azt az elméletet, amelyik a választás képességének nem temporális prioritást tulajdonít a választás aktusával szemben, hanem úgy véli, hogy a választás képessége (vagyis az akarat) lényegét tekintve előzi meg saját aktualizálódását (vagyis az akarás aktusát). Egy angyal, aki egyetlen pillanattig létezik, ebben az egy pillanatban rendelkezik azzal az indifferens képességgel, hogy szeresse vagy ne szeresse Istent, s ugyanebben a pillanatban meg is valósítja

¹⁶ Vö. Robert Kane, „Libertarianism”, In. John Martin Fischer, Robert Kane, Derk Pereboom, Manuel Vargas *i.m.* 23. skk.

valamelyik lehetőséget: tegyük fel, történetesen szereti.¹⁷ A cselekvő tehát az elmondottak értelmében a választás pillanatában is rendelkezik azzal a reális képességgel, hogy másként cselekedjen, mint ahogyan *de facto* cselekszik, hiszen a választásra való indifferens képesség szinkronban van a választás aktusával. Így a körülmények összessége (az isteni mozgatással együtt) sem determinálhatja az akaratot meghatározott cselekvésre. Másként fogalmazva: A cselekvés pillanatában a világ valamennyi tényének – köztük az isteni mozgatásnak – az ismeretében sem lehet megmondani, hogy az ágens az adott pillanatban hogyan cselekszik, *ha* magát azt a tényt nem ismerjük, hogy *történetesen* éppen így és így cselekszik.

Molina libertáriánus felfogása számos teológiai komplikációt eredményez, amelyek megmagyarázzák a molinizmussal szembeni erőteljes ellenállást a korban: Az elmondottak alapján jól látható például, hogy a kegyelmi ajándékokat adó Isten saját tevékenységének ismerete alapján nem tudhatja bizonyosan, hogy egy adott hívő megtér-e vagy megátalkodik. Továbbá ha az isteni kegyelmet az emberi választás teszi hatékonnyá vagy fosztja meg hatásától, akkor lehetséges, hogy két ember közül, akik azonos kegyelemben részesültek, az egyik üdvözülni, a másik elkárhozik. Mi különbözteti meg e két embert? Csakis saját választásuk. Így az első – a másoddal összehasonlítva – saját kiválóságának köszönheti az üdvösséget, ami teológiaiilag elfogadhatatlan. Molina e problémákra a „közbülső tudás” elméletével válaszol, tanításának erejét azonban nem ez, hanem az a libertáriánus intuíció jelenti, amelyik a szó szigorú értelmében vett – mindenfajta determinizmustól mentes – indifferenciát tekint a szabadság feltételének.

4. A kompatibilista álláspont egyik legismertebb képviselője a 17. század elején a kasztíliai Diego Álvarez volt, aki a domonkos rend képviselőjében a *De auxiliis* viták egyik vezető teológusaként bírálta Molina álláspontját. Álvarez ragaszkodik ahhoz a tomista tételhez, hogy a mindenható Isten cselekvése ellenállhatatlan. Az Úr anyja nem mondhatta volna az angyali üdvözlés pillanatában az *ecce ancilla* ellenkezőjét, mert ezzel megakadályozta volna a gondviselés kibontakozását.¹⁸ Így az isteni mozgatás nem morális természetű, nem egyszerűen „rábeszéli” az embert a megfelelő cselekvésre, hanem a fizikai okok mintájára determinálja az akaratot. Az isteni cselekvés e min-

¹⁷ Vö. *Concordia* I. qu.1. a. 13. disp. 24, 156. skk. A tézis középkori gyökereivel kapcsolatban magyarul lásd Borbély Gábor, „A középkor filozófiája”, In. Boros Gábor (szerk), *Filozófia*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2008. 309–568, 470. skk. A scotista elmélet kora újkori recepciójával kapcsolatban pedig Schmutz i.m. 180. skk.

¹⁸ Diego Álvarez, *De auxiliis divinae gratiae et humani arbitrii viribus et libertate ac legitima eius cum efficacia eorumdem auxiliorum concordia* (1610), Lyon 1620. 91.6, 376a

dig hatékony kauzalitását Álvarez *motio physicának*, „a természetes okok mintájára történő mozgatásnak” nevezi. Amikor Isten okságilag hat az akaratra, a teremtettt akarattal ellenállhatatlanul mozog arra, amerre Isten akarja.

E *motio physicát* Álvarez egészen pontosan *praemotio physicának*, azaz olyan mozgatásnak nevezi, ami „a természeti okok módján, *előzetesen* determinál”. Mit jelent itt a „*prae*” (= előzetesen) kifejezés? Álvarez (rendtársai, Domingo Soto és Szent Tamás imént kifejtett elméletével összhangban) úgy véli: az isteni mozgatás mint természetfeletti ok nem helyettesíti, hanem éppenséggel lehetővé teszi a természetes ok – vagyis az emberi akarat – szabad működését. Isten „azt idézi elő, hogy az elhatározás képessége maga határozza meg magát” (*efficere ut ipsum arbitrium se determinet*).¹⁹ A *prae* kifejezés tehát mindenekelőtt arra utal, hogy az isteni mozgatás előzetes feltétele az akarat mozgásának, pontosabban annak, hogy az akarat okként megnyilvánulhasson. Álvarez azonban az isteni mozgatás e korábbi voltát (Molina álláspontjával összhangban) nem temporális, hanem az elhatározással szimultán ható ok metafizikai prioritásaként értelmezi. Mint mondja, „Isten nem kezdeményezi [...] korábban a mi akarásunkat, mint ahogy a mi szabad elhatározásunk együttműködik vele.”²⁰ Ily módon Álvarez igyekszik beépíteni a tomista elméletbe a lehetőség szinkronikus értelmezését, amit a jezsuita szerzők – Scotus nyomán – döntőnek tekintenek a szabadság meghatározásában. Ezek szerint (mint láttuk) a szabad cselekvés két pillanatot feltételez. A korábbi pillanatban az akarat pusztá potencialitás gyanánt különböző választási lehetőségek előtt nyitott. A másodikban e lehetőségek egyike realizálódik. Scotus elmélete szerint e két pillanat nem temporálisan követi egymást, hanem egyszerre létezik mint egyetlen időpillanatban szimultán fennálló, de okként s okozatként egymáshoz rendelt két mozzanat. Az ok a választás indifferens képessége, ami a szabad választás lehetőségének a feltétele, az okozat pedig e képesség realizálódása. Az isteni mozgatás pedig amely Álvareznél ellenállhatatlan e két szimultán tényező – ok és okozat – közé illeszkedik harmadikként: olyan magasabb hatóokként, amely – még mindig ugyanebben az egyetlen pillanatban – lehetővé teszi a kauzális hatást.

Álvarez elmélete tehát két részből tevődik össze: Az a tény, hogy Álvarez az első két mozzanatot (az indifferenciát és a választás aktusát) egyetlen pillanatba sűríti, lehetővé teszi számára annak kijelentését, hogy az egymással ellentétes lehetőségek felé nyitott képesség a maga csorbítatlan teljességében együtt és egyszerre létezik azzal a ténnyel, hogy e lehetőségek egyike – a másikat kizárva – megvalósult. Molinával egyetértésben azt állítja, hogy

¹⁹ 376b

²⁰ *Deus non inchoat physicè nostrum velle prius natura vel causalitate, quàm ad illud concurrat arbitrium nostrum.* 9.96.6, 401a

csak e szimultaneitás (azaz a választási képesség és a konkrét választás koegzisztenciája) biztosítja, hogy *maga* a cselekvés szabad legyen.²¹ Amennyiben ugyanis e két mozzanatot temporálisan rendezzük, a cselekvő csak a választás aktusa *előtt* volna szabad, mert amint az elhatározás megtörténik, már nem állhat fenn az indifferencia. Ellenben a két mozzanat temporális összecsúsztatása lehetővé teszi az indifferencia és az elhatározás tényének koegzisztenciáját. „Mindebből az következik – állítja Álvarez –, hogy az akarat szabad, és olyan reális képességgel rendelkezik, amelynek birtokában fel-tétel nélkül képes *cselekedni és nem cselekedni*, még hozzá nemcsak a cselekvés elhatározása előtt, hanem magában abban a pillanatban is (*in ipsomet instanti*), amelyben cselekszik.”²² Annak kijelentése ugyanakkor – s ez alkotja az elmélet második sarkalatos pontját –, hogy e szimultán oksági folyamat harmadik elemként az ellenállhatatlan isteni mozgatót is megköveteli, lehetővé teszi, hogy Isten pusztán a saját tevékenységének ismeretében tévedhetetlen tudásra tegyen szert a szabad emberi döntésekről.

5. Hogyan illeszkednek Descartes szabadsággal kapcsolatos kijelentései a korabeli teológiai és filozófiai viták sokszínű összefüggésrendszerébe? Vajon kijelölhető-e a helyük a szóban forgó álláspontok térképén? Mielőtt e kérdésekre megpróbálnánk választ adni, vessünk ismét egy pillantást Álvarez elméletére, amely – Molina koncepciójával ellentétben – mai fogalmaink szerint kompatibilistának minősül, azt állítja ugyanis, hogy az isteni mozgató csalhatalanul meghatározza, determinálja az akarat választását. Jól látható azonban, hogy az a determinizmus, amely a korabeli libertariánusok szerint az emberi akaratot fenyegeti, nem abból a számunkra ismerős fizikai szükségyszerűségből táplálkozik, amely éppen a 17. századtól kezdve kerül az érdeklődés középpontjába. A modern ember számára releváns determinizmus egyrészt a természettörvények, másrészt a múlt megváltoztathatatlan-ságának gondolatából táplálkozik. Thomas Hobbes szavai szerint „a tárgyak természeti hatóereje determinálja az akarral bíró cselekvőket és teszi szükségessé az akaratot”,²³ ami maga is láncszem csupán a természeti okok sorozatában, amelyek minden tagja időben követi az őt megelőző és meg-

²¹ Kettejük elméletének összevetését lásd: Robert Sleight Jr, Vere Chappell, Michael Della Rocca, „Determinism and Human Freedom”, In. Daniel Garber, Michael Ayers eds, *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Cambridge, Cambridge UP, 1998. 2 vols, II. 1195–1278, 1201.

²² *Ex his sequitur voluntatem esse liberam, et habere facultatem veram, qua possit absolute operari et non operari, non solum antequam se determinet ad operandum, sed etiam in ipsomet instanti, quo operatur.* 115.4, 469a

²³ „Szabadság és szükségyszerűség”, In. Thomas Hobbes, *Logika, retorika, szofisztika*, (ford. és szerk. Bánki Dezső) Budapest, Kossuth Kiadó, 1998. 152.

határozó okot. Álvarez és Molina ezzel szemben megegyeznek abban, hogy a választás aktusa előtt semmi nem determinálja a szabad elhatározás képességét. A vita fókuszpontjában számukra nem a múlt, nem az események szabályos láncolata, hanem a jelen pillanat áll.

Érdekes módon az a néhány descartes-i hely, ahol a szabadság problémájáról olvashatunk,²⁴ szinte kivétel nélkül e premodern kontextusba illeszkedik, s Descartes azokon a pontokon, ahol a természettudományok okság-fogalma alapján ma indokoltnak tartanánk, egyáltalán nem tér ki a szabadság kérdésére. Úgy tűnik tehát, hogy a szabadsággal kapcsolatos problémák forrása számára nem a természeti kauzalitás és a fizikai törvények determinisztikus jellege. Mindezzel nem kívánom azt állítani, hogy Descartes szabadsággal kapcsolatos elmélete hézagmentesen illeszkedik a korabeli teológia keretei közé. Éppen ellenkezőleg. Descartes mintha éppen a versengő elméletek döntő pontjára nem figyelt volna fel. Ha gondolatait a korabeli skolasztikus megközelítésekkel vetjük össze, különös jelentőségre tesz szert az a Mesland atyának címzett, s a kiadók által 1645. február 9-re datált levél, amelyben Descartes kortársaihoz hasonlóan maga is megkülönbözteti a választás előtti és a választás alatti pillanatot, s azt a kérdést vizsgálja, milyen értelemben beszélhetünk szabadságról az egyik, illetve a másik esetben. A választás előtti pillanatról szólva hosszasan taglalja az akarat indifferenciájának kérdését, a választás pillanatával kapcsolatban azonban a következőket írja:

Ám ha a szabadságot pontosan abban az időben vizsgáljuk az akarat cselekedeteiben, midőn azok kiváltódnak, semmiféle semlegességet nem foglal magában (...), hiszen ami megtörténik, nem lehet, hogy meg nem történt maradjon, ha egyszer megtörténik. (...) [I]lyenkor a szabad, a spontán és az akaratlagos teljes mértékben egy és ugyanaz.²⁵

²⁴ A Mesland-levelezés mellett elsősorban a negyedik elmélkedés 1641-es latin és 1647-es francia változatai (AT VII, 57–58., m. kiad. 72–73. o. illetve AT IX, 46.), amelyek között Michelle Beyssade szerint jelentős különbségek mutatkoznak (vö. Michelle Beyssade, „Descartes’s Doctrine of Freedom: Differences between the French and Latin Texts of the Fourth Meditation”, In: John Cottingham ed, *Reason, Will, and Sensation: Studies in Descartes’s Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1994, 191–206.), valamint Az ellenvetések második és hatodik sorozatára adott válaszok egyes helyei (AT VII, 166. és AT VII 432–433.), a *Filozófia alapelvei* I. 37–41. (AT VIII-1, 18–20.), a Krisztina királynőnek címzett 1647. november 20-i levél (AT V, 85–86, m.kiad. 258–259. o), valamint *A lélek szenvedélyei* című mű III. könyvének 152. sk. cikkelyei (AT XI, 445. sk).

²⁵ *Libertas autem spectata in actionibus voluntatis eo ipso tempore quo eliciuntur, nullam indifferentiam (...) involvit; quia quod fit, non potest manere infectum, quandoquidem fit. (...) [A]tque tunc liberum et spontaneum, et voluntarium plane idem sunt.* AT IV, 174–175.

Ez az idézet a legjobb esetben is csak annak lehet a jele, hogy Descartes – a kommentátorok feltevésével ellentétben – nem fordított különösebb gondot a levél jezsuita címzettjének meggyőzésére. Láttuk ugyanis, hogy mind a molinisták, mind pedig tomista ellenfelek a választás pillanatához rendelték az indifferenciát. Descartes utolsó megjegyzése – miszerint „a szabad, a spontán és az akaratlagos [...] egy és ugyanaz” – sem az egyik, sem a másik hagyománnyal nem hozható összhangba. Legközelebb ahhoz az augusztiniánus alternatívához áll, amely az oratoriánus renden belül és az ekkor kibontakozó janzenizmus háza táján van jelen ebben az időszakban, s amelynek egyik programatikus írását, Gibieuf *De libertate Dei et creaturae* című munkáját Descartes is forgatta.²⁶ Úgy vélem, mindez nyomós érvként kell, hogy latba essen a descartes-i szabadságkonceptcióval kapcsolatos vitában. A descartes-i elmélet nehézségei abból fakadnak, hogy a negyedik elmélkedésben olvasható szabadságmeghatározás *prima facie* éles ellentétben áll az említett Mesland-levél felfogásával. 1641-ben Descartes a következő kijelentést fűzte az akarat szabadságáról szóló soraihoz:

Ahhoz ugyanis, hogy szabad legyek, még csak arra sincs szükség, hogy mindkét irányba elmozdulhassak, hanem épp ellenkezőleg, minél inkább az egyik irányba törekszem – akár azért, mert értelmemmel evidens módon belátom, hogy ez az igaz és a jó választás, akár azért, mert Isten ezt a hajlandóságot helyezte bele gondolkodásom legmélyebb rétegébe –, annál szabadabban választom azt az irányt.²⁷

Az idézet az *Elmélkedések* további részeivel együtt azt sejteti az olvasóval,²⁸ hogy amikor az akarat szükségszerűen adja hozzájárulását a világosan és elkülönítetten megragadott ideákhoz, cselekvése – jóllehet ellenállhatatlanul megy végbe – szabad. Ezzel szemben az említett Mesland-levél szerint az akarat mindig képes az evidensen belátott jó ellenében határozni, cselekvése tehát mindaddig, amíg szabad, soha nem ellenállhatatlan.²⁹ E vélt vagy valós ellentmondást elemezve egyes kutatók annak a meggyőződésüknek adtak hangot, hogy Descartes már 1641-ben, vagyis az *Elmélkedések* megírása

²⁶ Paris: Joseph Cottureau, 1630. Vö. Descartes Mersenne-nek írt 1631. októberi levelével: AT I, 219–220.

²⁷ *Neque enim opus est me in utramque partem ferri posse, ut sim liber, sed contra, quo magis in unam propendeo, sive quia rationem veri et boni in ea evidenter intelligo, sive quia Deus intima cogitationis meae ita disponit, tanto liberius illam eligo.* AT VII, 57–58.

²⁸ Lásd különösen az AT VII, 36. sorait (m.kiad. 47. o). Lásd még AT IX:114. AT VII, 67, m.kiad. 84.

²⁹ Vö. AT IV, 173.

idején is az 1645-ös Mesland-levél indifferencia-fogalmával dolgozott,³⁰ mások úgy vélték, hogy Descartes a két időpont között megváltoztatta korábbi kompatibilista felfogását.³¹ A szóban forgó értelmezések ugyanakkor nem vették figyelembe a választás előtti pillanat és a választás momentuma között megállapított distinkciót s ennek követelményeit, amelyek – mint láttuk – Descartes 1645-ös álláspontját kívül helyezik mind a jezsuita, mind pedig a mérsékelt tomista megközelítések körén, és vagy az 1640-es évek elején észlelhető augusztiniánus felfogás irányába mutatnak, vagy Descartes skolasztikus járatlanságáról tanúskodnak, esetleg – pozitív megfogalmazást adva az állításnak – egy olyan szellemi függetlenség jelei, amelyet a levél szerzője a teológusokkal való kapcsolatfelvétel stratégiai lépései során is maradéktalanul megőrzött. Mindezek fényében a descartes-i szövegek és a szabadsággal kapcsolatos skolasztikus elméletek összevetése kettős tanulsággal szolgál. Descartes egyrészt még nem a modern mechanika determinizmusfogalmával dolgozik, de nem is azoknak a teológiai paradigmáknak a feltevéseihez igazodik, amelyeket La Flèche-i iskolaévei alatt ismert meg, jöllehet ezek elemei lépten-nyomon felbukkannak műveiben. Másrészt: a descartes-i szabadságelmélet a kor mércéjével mérve még akkor is kompatibilistának tekinthető, ha egyes értelmezői – éppen a Mesland-levelek egy-egy megfogalmazását véve alapul – libertariánus olvasatát adták.³² Akárhogyan értelmezzük is a szóban forgó levél kényes sorait, a választás temporális feltételeinek 1645-ös elemzése megerősíti a negyedik elmélkedés nézőpontjának – a szabadság és spontaneitás összefüggésének – alapvető szerepét Descartes gondolkodásában. Amint Vere Chappell fogalmaz:

„Mindez nem jelentéktelen mozzanata a descartes-i filozófiának, ellenkezőleg, központi szerepet játszik ismeretelméleti vállalkozásában. A biztos emberi tudás legvégső alapját ugyanis az jelenti, hogy az elme képtelen a tévedésre, midőn állítja, amit világosan és elkülönítetten megragad.”³³

³⁰ Vö. Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, 1945. (2. kiad.) 1950. 271.

³¹ Vö. Michelle Beyssade *i.m.*

³² Descartes libertariánus olvasatát újabban Lex Newman és C. P. Ragland igyekezett alátámasztani erőteljes érvekkel. Vö. Lex Newman, „Descartes on the Will in Judgement”, In. Janet Broughton, John Carriero (eds), *A Companion to Descartes*, Malden MA–Oxford: Blackwell, 2008. 334–352. és Ragland, C. P., „Is Descartes a libertarian?” In. D. Garber and S. Nadler (eds), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2006. 57–90.

³³ Vere Chappell, „Descartes’ Compatibilism”, In. John Cottingham (ed), *i.m.* 177–190, 182. Ugyanezt lásd: Robert Sleight Jr, Vere Chappell, Michael Della Rocca, *i.m.*, 1210.

AZ ÉRTELMEZÉS SZABADSÁGA – MADÁCH IMRE AZ EMBER TRAGÉDIÁJA APROPÓJÁN

MÁTÉ ZSUZSA

Köszöntésképpen – Heller Ágnes idézett kérdésfeltevéséhez és válaszához kapcsolódik tanulmányom.

„Mit jelent, hogy egy alkotás működik? Hogy, mint művészi alkotás működik? Az, hogy a néző, a hallgató, az olvasó annak tekinti. De mitől tekinti annak? Milyen igénnyel fordul felé? Az a kérdés, hogy „mi a művészet” valóban a modernizmus kérdése. Posztmodern perspektívából inkább azt kérdezzük, hogy mitől műalkotás ez vagy az az alkotás? Mitől jó vagy rossz ez a műalkotás? Ezekre a kérdésekre többnyire nem adható egyértelmű válasz. De nem volt adható egyértelmű válasz arra a kérdésre sem, hogy mi a szép, sem arra, hogy mi a művészet. Nem az a probléma, hogy a fenti kérdésekre többnyire egyértelmű válasz nem adható – azaz különböző válaszokat adunk rájuk – hanem, hogy miért értelmesek számunkra ezek a kérdések, miért tartjuk értelmesnek éppen ezeket a kérdéseket? Csak nagyon röviden tudom összefoglalni nagyon is tentatív válaszomat. Funkcionális társadalomban élünk. Azoktól az alkotásoktól, vagy történelemszövegektől, melyekhez, mint művészetekhez közeledünk, azt várjuk el, hogy életünknek, létünknek, szenvedéseinknek, örömeinek stb. értelmet adjanak, még hozzá érzéseink számára élvezhető módon, (...) hogy betöltsék az értelemadás funkcióját.”¹

Írásom első része az 'értelemadás' működésének néhány konkrétumára utal Madách Imre *Az ember tragédiája* apropóján. Második része az 'értelemadás működésének' egyik hogyanját, az értelmezés szabadságának az esztétikai vetületét, milyenségét tárgyalja és emellett egy rejtett dialogicitást jelez a fentebbi Heller Ágnes-i gondolat és néhány kortárs esztéta között.

I. A magyar irodalom történetében nincs még egy olyan műalkotás, melynek ily mértékben gazdag lenne a szakirodalma, az értelmezés- és hatástörténete, mint *Madách Tragédiájának*; és nincs még egy ilyen műalkotás, amelyről ennyiféle ellentétes értelmezés valamint eltérő esztétikai értékelés és kritika született volna: az egyik póluson a számtalan remekmű minősítéssel²; a

¹ Heller Ágnes: *Mi a posztmodern – húsz év után?*
<http://epa.oszk.hu/00000/00002/00081/heller.htm>

² Néhány első pozitív értékelést kiemelve:

másik póluson a végletesen elutasító negatív kritikákkal.³ Ahogy S. Varga Pál fogalmaz, ez utóbbi valamifajta nyugtalansággal párosul, hiszen az értelmezéstörténeti utóélet „*egymást alig respektáló vonulatra bomlik, s e (...) helyzetben a mű hibás szillogizmusként látszik viselkedni, amelyből bármiféle következtetés levonható.*”⁴ Ugyanakkor tény az is, hogy Madách főműve a magyar irodalom védjegye, emblémája külhonban: negyvennél több különböző nyelvre fordították le, angolul már a nyolcadik változata, németül pedig a tizedik fordítása ismeretes,⁵ sőt, már arról is könyvek szólnak, hogy az egyes országokban milyen a fogadtatása, így például Franciaországban és Németországban.⁶ Végül egy tudománytörténeti kuriózumot is

1861-ben (szeptember 12-én kelt levelében) elsőként Arany János írta le e sorokat Madáchhoz címzett levelében: „Az Ember Tragédiája úgy koncepciójában, mint compositióban igen jeles mű.” In. *Madách Imre Összes művei*. Sajtó alá rendezte: Halász Gábor. Révai, Budapest, 1942. I. kötet. 1001.

Palágyi Menyhért filozófus írta meg az első monográfiát Madách teljes életművéről és több mint száz oldalas elemzést és méltatást a Tragédiáról. V.ö.: Palágyi Menyhért: *Madách Imre élete és költészete*. Az Athenaeum Irod. és Nyomdai R.T. Kiadása, Budapest, 1900.

Babits Mihály volt az első, aki kijelentette, hogy a Tragédia „*az egyetlen igazában filozófiai költemény a világirodalomban.*” Babits Mihály: Előszó Madáchhoz. In. *Babits Mihály: Esszék, tanulmányok. Első kötet*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1978. 742-747. In. *Nyugat*, 1923/2 szám 170-172.

³ Két nevezetessé vált negatív minősítést kiemelve:

Erdélyi János szerint Madách műve inkább Lucifer komédiája. Erdélyi János *Madách-tanulmányainak* eddigi legteljesebb analízisát és kritikáját nyújtja Veres András: *Erdélyi János és Az ember tragédiája*. In. *Madách-tanulmányok*. Szerk.: Horváth Károly. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1978. 173-183. ;

Lukács György szerint pedig 'dilettáns filozófiai tanköltemény'. In. Lukács György (1977): *Ifjúkori művek*. Budapest: Magvető Kiadó. p. 703.). Valamint felszínes és drámaiatlan. In. Lukács György: *A magyar irodalom – magyar kultúra*. Budapest, Magvető Kiadó, 1977. 37-38., 622.

V.ö.: Zsuzsanna Máté: *György Lukács's aesthetical oeuvre – and Imre Madách: The Tragedy of Man.* – Mikes International – Hungarian Periodical for Art, Literature and Science. 2009. Volume IX. Issue 3. July - September 30-33. p. *Philosophia Perennis* (Editors: Áron Kibédi Varga, Flórián Farkas)

⁴ S. Varga Pál: *Két világ közt választhatni – Világkép és többszólamúság az ember tragédiájában*. Argumentum Kiadó, Budapest, 1997. 5.

⁵ Az elmúlt néhány évtizedben a Tragédia olvasható hindi, lovári, török, héber, olasz, latin, szerb nyelven, ezen kívül megismerhető katalán, spanyol, finn, svéd, lengyel, szlovák, portugál, román, francia, holland, orosz, bolgár, eszperantó stb. nyelven is. V.ö.: Andor Csaba: *Az ember tragédiája fordításai*. In. Enyedi Sándor: *A Tragédia a színpadon – 125 év. Az ember tragédiája bemutatói*. Madách Irodalmi Társaság, Budapest, 2008. 474-475.

⁶ Madácsy Piroska: *A Tragédia üzenete a franciáknak*. Lektorálta Máté Zsuzsanna és Bene Kálmán. Kiadja a Madách Irodalmi Társaság. Szeged - Budapest, 2008.

említve: *Békés Vera* nem kevesebbet állít és próbál bizonyítani a Budapestről induló, sajátosan magyaros gondolkodásmódot megvalósító tudományos iskolák szellemi háttérét vizsgálva (többek között Szilárd Leóra és Wigner Jenőre utalva), mint hogy az „igazi hatást a jellegzetesen kreatív magyar tudományos mentalitás, a „konstruktív pesszimizmus” kifomálódására (Neumann János kreativitását jellemezte így egy amerikai szerkesztője) maga Az ember tragédiája gyakorolta.”⁷

A *Tragédia*-értelmezések nagy száma mellett a hatástörténete is páratlanul sokféle. A hatás – gadameri fogalommal – az applikáció szinte visszaigazolja a szubjektív értelmezésben fellelt különböző jelentéseket, azaz minden hatás valamely értelmezésen alapul. A *Tragédia* hatása egyaránt objektiválódott a szépirodalomban, a képzőművészetben, a színház- és filmművészetben és más művészeti ágakban. Itt csak néhány olyan szépirodalmi művet sorolok fel, melyet a folytathatóság, a továbbgondolás és a rájátszás, az átfordítás gondolata ihletett. Például a szinte teljesen ismeretlenül maradt *Donna Juanna* című drámai költeményt emliteném meg – a méltánytalanul elfeledett *Czóbel Minkától* –, aki az asszony tragédiáját írta meg, tudomásom szerint elsőként rájátszva a *Tragédiára*.⁸ Folytathatnám a sort *Arany János*, *Vajda János*, *Szász Károly*, *Krúdy*, *Ady* illetve az elmúlt évtizedekből *Páskándi Géza*, *Lászlóffy Csaba*, *Baka István* és *Jókai Anna* *Tragédia*-ihletettségi műveivel.⁹ A részletezés helyett *Karinthy Frigyes* életművét emelem ki, mivel a legváltozatosabb műfajokban rögzítette *Madách* művének – valamely értelmezésen alapuló – hatását¹⁰. Nemcsak gyermekkori naplójában lelkendezik a budapesti Nemzeti Színház 1900-es januári előadásáról, majd olvasmány-élményéről¹¹, hanem felnőttkori naplójában is. Idézve: „*Ha az Ember tragédiájából nem maradt volna fent más, mint az a papírlap, amire Madách feljegyezte a dráma ötleteit – ha soha meg nem írja, csak a*

Podmaniczky Katalin: Az ember tragédiája fogadtatása a német nyelvterületen (1862-2003). In. XVII. Madách Szimpózium. Szerk.: Bene Kálmán és Máté Zsuzsanna. Kiadja a Madách Irodalmi Társaság. Szeged – Budapest, 2010. 155-168.

⁷ Békés Vera: A „konstruktív pesszimizmus” forrásvidéke. In. *A kreativitás mintázatai*. Szerk.: Békés Vera. Áron Kiadó, Budapest, 2004. 14., 161-177.

⁸ Máté Zsuzsanna: Madách Imre Az ember tragédiájának és Czóbel Minka Donna Juanna drámai költeményének párhuzamairól. In. XVII. Madách Szimpózium. Szerk.: Bene Kálmán és Máté Zsuzsanna. Kiadja a Madách Irodalmi Társaság. Szeged – Budapest, 2010. 31-56.

⁹ Kozma Dezső: *Magyar írók, költők Madáchról*. In. XIV. Madách Szimpózium. Szerk.: Bene Kálmán és Máté Zsuzsanna. Kiadja a Madách Irodalmi Társaság. Szeged – Budapest, 2008. 76-84.

¹⁰ *Így írsz Te – Tragédia-átfordítások Karinthy Frigyes írásaiban*. Szerk.: Nagy Edit. Kiadja a Madách Irodalmi Társaság. Szeged – Budapest, 2010.

¹¹ Szalay Károly: *Karinthy Frigyes*. Budapest, 1961. 9.

tervet, a dráma meséjét röviden, néhány szóban – ez a terv, ez a vázlat elég lett volna hozzá, hogy nevét fenntartsa s úgy emlegessék őt, mint a legnagyobb költők egyikét”.¹² Aktualizálás Karinthy Frigyes *Kötéltánc* című kevésbé ismert regénye, melyben humanista főhősét az „örök egy remény és bukás megújuló hullámain” át a modern korba emeli, ahol az véglegesen elbukik a gyűlölködés világában. Az *Így írtok ti* drámaparódiáiként olvashatjuk *Az embrió tragédiáját* és *Az emberke tragédiáját*¹³, igaz, e paródiák mellett mintegy kiegyenlítősképpen mélyen elemző tanulmányt is megjelentetett a Nyugat 1923-as centenáriumi számában arról, hogy *Madách* műve eredetiségét tekintve nagyszerűbb és tökéletesebb alkotás *Goethe Faustjánál*.¹⁴ Ezentúl számos kisebb szatirikus tárcájában belebotlunk a *Tragédiára* tett utalásokba, főként a három főszereplő enigmatikussá emelésébe, például *Az ember tragédiája vagy majd a Vica; a Harmadik B) szín; Az elfogulatlan kritika; a Minden másképp van* című szatírákban vagy *A ferde vonal* című, a repülés élményéről szóló írásában. Tudomásom szerint Karinthy volt az első, aki elképzelte, milyen is lehetett volna a 16. szín.¹⁵ Kosztolányi Dezső szintén továbbírta a *Tragédiát*, *Lucifer a katedrán*¹⁶ címmel, melyben Lucifer ötlete szerint Ádám doktorál, mégpedig *Madáchból*. Hasonlóan párhuzamokat láthatunk a *Tragédia* és *Hajnóczy Péter Jézus menyasszonya*, *A fűtő* és a *Da capo al fine* című elbeszélései között, ahol az ember egy tragikus, korcs végtermék az önmagát felszámoló világban, mégis, ami emberivé teszi, az a makacs újrakezdései¹⁷, vagy *Krasznahorkai László: Háború és háború* című „világregénye” és a *Tragédia* között.¹⁸

Enyedi Sándornak 2008-ban jelent meg *A Tragédia a színpadon – 125 év* című bibliográfiája¹⁹, mely gyűjtemény összesen 1151 különböző színházi

¹² Karinthy Frigyes: *Madách*. Nyugat, 1923. 2. szám. I. kötet 113.

¹³ Karinthy Frigyes: *Így írtok ti*. Szerk.: Ungváry Tamás, Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1979. 283-288, 469-485.

¹⁴ Karinthy Frigyes: *Madách*. Nyugat, 1923. 2. szám. I. kötet 113-123.

¹⁵ Karinthy Frigyes fikciójának alcíme: „Az ember tragédiájá-nak újonnan felfedezett része, mely az eredeti kiadásból véletlenül kimaradt, s amely a Kepler- és a Tower jelenet közé volt ékelve” In. Karinthy Frigyes: *Így írtok ti*. Szerk.: Ungváry Tamás, Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1979. 235-250.

¹⁶ Kosztolányi Dezső: *Lucifer a katedrán*. Nyugat, 1923. 2. szám. I. kötet 152-160.

¹⁷ Cserjés Katalin: A *Tragédia* 16. színe. In. *XII. Madách Szimpózium*. Szerk.: Bene Kálmán. Kiadja a Madách Irodalmi Társaság. Budapest - Balassagyarmat, 2005. 47-67.

¹⁸ Cserjés Katalin: Az ember tragédiája kéznyomai Krasznahorkai László Háború és háború című „világregényén”. In. *XI. Madách Szimpózium*. Szerk.: Bene Kálmán. Kiadja a Madách Irodalmi Társaság. Budapest - Balassagyarmat, 2004. 79-101.

¹⁹ Enyedi Sándor: *A Tragédia a színpadon – 125 év. Az ember tragédiája bemutatói*. Madách Irodalmi Társaság. Budapest, 2008.

bemutatót regisztrál a legkülönbözőbb rendezői értelmezésekben, csak a *Nemzetiben* 1400 színházi estét – az 1883-as szeptember 21-ei, a budapesti Nemzeti Színházban történő, *Paulay Ede* rendezésében megvalósuló ősbemutató óta.²⁰ E könyv adatai szerint a *Tragédia* színrevitele nemcsak a történelmi Magyarország valamennyi városában és számtalan kisebb településén történt meg, hanem szinte behálózta a földet, az európai fővárosokon keresztül Buenos Aires-től Detroit-ig. A különböző rendezői felfogások legalább olyan heves vitákat gerjesztettek a 125 év alatt, mint a *Tragédia* elemző értelmezése. Például a legutóbbi nevezetes bemutatóra, a 2002. március 15-ei, az új *Nemzeti Színház* megnyitó díszelőadására utalva *Szikora János* rendezői interpretációja igen nagy szakmai vihart kavart, mivel soha ekkora szövegváltoztatásokat, rövidítéseket és egyéb módosításokat, csonkításokat nem kellett túlélnie *Madách Tragédiájának*, mint ebben a rendezői értelmezésben és felfogásban. A *Tragédia* többször is hallható volt az éter rádióhullámain is, legkorábban 1935-ben, *Németh Antal* rendezésében és *Szabó Lőrinc* szövegátdolgozásával. 1933-ban volt az első Szabadtéri Játékok bemutatója Szegeden, majd később több alkalommal is. A hetvenes évektől láthattuk tévéjátékként, többféle rendezésben, sőt bábelőadásként is, és most készül rajzfilmváltozata. A *Tragédia* egyfajta értelmezésére rájátszó mű *Jeles András Angyali üdvözlét* című filmje.²¹

Mára bibliográfia gyűjti egybe *Madách* drámai költeménye által inspirált képzőművészeti illusztrációkat²², illetve annak értelmezésén alapuló képzőművészeti műalkotásokat, így többek között az első olajfestménytől, az 1863-as *Than Mór* művétől az első sorozaton, az 1887-es *Zichy Mihály* (1887) illusztrációin keresztül *Buday György* (1935) fametszetein, *Bálint Endre*, *Réti Zoltán* (1882) festményein át egészen *Kass János* (1957, 1982) kétféle grafika-sorozatáig. Az utóbbi évtizedek képzőművészeti alkotásaiból csupán a két, időben a hozzánk legközelebb állóakat említem meg: *Jéga Szabó László* szegedi képzőművésznek, a *Madách Irodalmi Társaság* tagjának *Az ember komédiája* (2008) és az *Éva almája* (2009) című posztmodern szobor-installációit.²³

²⁰ Máté Zsuzsanna: *Madách Imre Az ember tragédiájának 125 éves Ősbemutatójáról* – Palócföld, 2008/3. 57-67.

²¹ György Ádám: *Angyali üdvözlét*. In. *XVI. Madách Szimpózium*. Szerk.: Bene Kálmán és Máté Zsuzsanna. Kiadja a Madách Irodalmi Társaság. Szeged - Budapest, 2009. 114-120., 106-113.

²² Dr. Kokas Károly és Tóth Margit: *Az ember tragédiája a művészi illusztrációk és a fordítások tükrében*. Szeged, 2004.

²³ *Jéga Szabó László* műalkotásairól fotók láthatóak a *Madách Irodalmi Társaság* honlapján: www.madach.hu valamint megtekinthetők az jegaleria.neobase.hu honlapon.

E vázlatosan jelzett gazdag és szerteágazó értelmezés- és hatástörténet alapján a magyar kultúra emblematisztikus művének vélem a *Tragédiát*: az elmúlt másfél évszázad alatti, folytonosan újraértelmezett, összművészeti 'használatára' is utalva. Másrészt e mű értelmezés- és hatástörténeti változatossága azt bizonyítja, hogy e drámai költemény azon klasszikus műalkotások közé tartozik, melyek a „*saját termékenységük*” révén – Márkus György terminológiáját használva – „*kulturális teljesítmény*” jelleget öltenek, mivel az adott műalkotás tárgya és funkciója az adott kor illetve korszakok fennálló kulturális gyakorlatának a részeivé vált,²⁴ és itt hosszasan folytathatnám a felsorolást arra vonatkozóan, hogy a *Tragédia* és szerzője milyen további 'kultikus események' generálója napjainkban is, nemcsak Nógrád megyében, hanem például Szegeden²⁵.

II.

E klasszikus műalkotás egyaránt generálta és generálja az adaptációt, az illusztrációt, a transzformációt, a rájátszást, az átfordítást, az interpretációt, az elemző és szaktudományos megközelítéseket, tehát az értelmezés szabadságát mutató, legkülönbözőbb formájú és típusú tárgyasulásokat, melyek az értelmezéstörténet mellett a hatástörténetben is objektiválódtak, mivel a *Tragédia* továbbgondoltatta és gondoltatja önmagát változatos művészeti formákban, interpretatív, esztétikai, filozófiai és irodalomtudományi megközelítésekben. Az értelmezés formáinak effajta tágabb – a diakronikusságban és a szinkronikusságban egyaránt megnyilvánuló – sokfélesége és a hatástörténetben is objektiválódott típus-gazdagsága e drámai költemény esetében töretlen, hiszen újra- és újra feltölthetőnek bizonyul a változó történelmi korok egyedi befogadói felől. A *Tragédia* hatásereje tehát abban van, hogy mint műalkotás, koronként átívelően, és egymástól egyre távolabb eső területeken is - működik. Hogyan lehetséges ez az ellentmondásosnak és szabadosnak tűnő működés az esztétikai megismerési viszony felől?

A befogadói értelmezések szinkronikusan és diakronikusan megnyilvánuló szabadsága többnyire azokra a műalkotásokra jellemzőek, melyeknek ontológiai alapja a nyitottsága²⁶ és ezzel párhuzamosan a mű interpretatív gazdagsága. A „*hermeneutikai feltölthetőség*” e mű értékességének (is) a legfontosabb alkotóeleme, ahogy a klasszikus művéké – *Almási Miklós* terminológiájában

²⁴ Márkus György: *Kultúra és modernitás. Hermeneutikai kísérletek*. T-Twins Kiadó, Lukás Archívum. 1992. 164-165.

²⁵ Bene Kálmán: A szegedi Madách-kultusz utolsó két évtizedéről. In. *Szegedtől Szegedig - Antológia*, 2009. II. kötet. Szerk.: Tandí Lajos. Bába Kiadó, Szeged, 2009. 427-434.

²⁶ Eco, Umberto: *A nyitott mű*. Budapest, 1976.

fogalmazva²⁷ –, mivel a *Tragédia* önmagában hordozza az értelmező és ezáltal az újratereztető megközelítések változatos és nagyszámú lehetőségét. Hiszen a mű nyitottsága, az ezt létrehozó kérdésfeltevései, diszkusszivitása, dialogicitása és polifonikussága révén immanens módon tartalmazza a különböző értelmezések potencialitását²⁸, azok objektiválódásának igen nagy számát és változatosságát látva pedig az értelmezés szabad terének a meglétét. A nyitottság, *Umberto Eco* szerint – „*mint a művészi üzenet alapvető többértelműsége minden idők műalkotásának állandó vonása*”.²⁹ Hasonló véleményen van *Borisz Uszpenszkij* is: „*a többértelműség általában (azaz a többféle értelmezés lehetősége) a művészi alkotás lényegi oldalát jelenti*.”³⁰ Tehát arra a *Heller Ágnes*-i kérdésre, hogy „*mitől műalkotás ez vagy az az alkotás*” – mind *Almás Miklós*, mind a fentebb idézettek a műalkotás 'hermeneutikai feltölthetőségét' jelölik meg, mely együtt jár a *helleri* értelemadás funkciójával – a befogadói oldalról.

Paul Ricoeur koncepciójában a 'harmadik mimézis' elve szerint, mely párhuzamos a gadameri alkalmazás elvével: „*a szöveg értelmezése valamely alany önértelmezésében ér véget, tetőzik be, aki ezentúl jobban, másként érti meg, vagy éppen elkezd megérteni önmagát, (...) a hermeneutikai reflexióban – vagy a reflexív hermeneutikában – az én és az értelem felépítése egyívásúak*.”³¹ *Heller Ágnes* – a mit várunk el a műalkotástól kérdésre válaszolva az Én számára megnyilvánuló és az Én szubjektumára reflektáló 'értelemadó funkció' lényegiségét emeli ki, párhuzamosan *Ricoeur* gondolatával. A mű önmagában hordozott 'hermeneutikai feltölthetősége', a befogadó szubjektuma számára megnyilvánuló *ricœur-i*, *helleri* 'értelemadó funkció'-ja mellett még az 'érintettséget' emelném ki a működés hogyanjának esztétikai sajátosságaként. Mindannyiunk közös problémája a létmegértés, a lét értelmére való rákérdés, és ennek a mindenkor befogadó részéről való (lehetséges) 'érintettség' tette folytonosan jelenvalóvá és teheti a jövőben is élővé a *Tragédiát*. Éppen ezért – a gadameri teória terminológiájára áttérve – a mindenkor befogadó és a mű közötti értelmezői, megértési és alkalmazási (applikatív) folyamatot, mint egy folytonos, temporális dialógust, úgy tűnik, valóban

²⁷ Almási Miklós: *Anti-esztétika*. T-Twins Kiadó Lukács Archívum, Budapest, 1992. 202. o.

²⁸ Máté Zsuzsanna: *Madách Imre, a poeta philosophus. (Tanulmányok Az ember tragédiája esztétikumáról)*. Magyar Filozófiatörténeti Könyvtár VI. Miskolc, Bíbor Kiadó, 2004. 10-15.

²⁹ Umberto Eco, 1976, 57-58.

³⁰ Borisz Uszpenszkij: A művészet szemiotikájáról. In. *A jel tudománya*. Szerk.: Horányi Özséb – Szépe György. Gondolat, Budapest, 1975. 431.

³¹ Paul Ricoeur: A hármass mimézis. In. Paul Ricoeur: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Osiris, Budapest, 1999. 284-285.

‘nem lehet lezárni’. A (gadameri) másképpen-értés diakrón sokszínűségét ki-
válóan reprezentálja a *Tragédia* értelmezés-sorozatának és hatástörténetének
gazdagsága, mivel egyrészt ez a tényhalmaz mutatja az értelmezői és az esztétikai
hozzáállás szubjektivizmusát, másrészt azt, hogy az értelmezés, amennyire a
mindenkori értelmező történeti és egyedi léte valamint a mű által meghatá-
rozott, olyannyira szabad, így változatos és játéktermészetű is egyben.

A játékoság és a művészet kapcsolata először az alkotói motivációtan felől
fogalmazódott meg: *Schiller* szerint a játék a művészi alkotó cselekvés
motivációja, egyrészt abban az értelemben, mint egy alapvető emberi ösztön,
másrészt úgy, mint az ember leglényegéhez tartozó, az emberre alapvetően
jellemző tevékenységi forma: „*az ember csak akkor játszik, amikor a szó
teljes értelmében ember, és csak akkor egészen ember, amikor játszik*”³². A
másik reláció magának a műalkotásnak a játékos, lebegő létmódját jelenti -
gadameri értelmezésben. *Hans-Georg Gadamer* a műalkotás alapvető onto-
logiai explikációjának „*vezérfonalának*” nevezi meg a játékot, a „*műalkotás
létmódjának*”³³ véli, a műalkotás-értelem hermeneutikai-retorikai meghatá-
rozásának tartja. Értelmezésében a játéknak van egy lebegő jellege, hasonlóan a
műalkotás létmódjához: komolyan kell vennünk, ha benne vagyunk, de még-
sem lehet a valósággal felcserélni.³⁴ Végül a harmadik reláció, a befogadás
felől azt jelenti a játékoság – itt áttérve a derridai dekonstruktivizmus ter-
minológiájára –, hogy a műalkotás, mint szöveg jelentése nem stabil, hanem
egy folyamat által létrejött, folytonosan változó, temporális, lezárhatatlan és
alapvetően a befogadó és a szöveg közötti dialógusban, egy retorikai játékban
bontakozik ki, úgy, mint egy szétbomló értelmezésfolyamat, melyben nincs
egy igaz jelentés, a szövegnek nincs középpontja, igazsága, ehelyett egy foly-
tonosan fenntartott játék, játszás van³⁵. Játéktermészetű a ricoeur-i érte-
lemben is, hiszen minden nagyszerű műalkotás rejtényszerű, fenntartva egy
megfejtési igényt.³⁶ A *Tragédiára* vonatkoztatva ez utóbbi két, a befogadásra
vonatkozó ‘játékoságot’: a befogadó és a szöveg közötti dialógus retorikai
játékában a folytonosan ‘fenntartott játszás’ és a ‘megfejtési igény’ szinte ki-
hívást jelentett minden korban akár az irodalmárok, akár a művészek számára.
A fentebb említett, a műre jellemző ‘hermeneutikai feltölthetőség’, a befoga-

³² Friedrich Schiller *válogatott esztétikai írásai*. Magyar Helikon, Budapest, 1960. 16-97.

³³ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Gondolat, Budapest, 1984. 88.

³⁴ Hans-Georg Gadamer, 1984, 88-89.

³⁵ Jacques Derrida: A struktúra, a jel és a játék az embertudományok diszkurzusában.
In: *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása. Szöveggyűjtemény*. Szerk.: Bókay
Antal, Vilček Béla, Szamosi Gertrud, Sári László. Osiris Kiadó, Budapest, 2002.
265-275.

³⁶ Ricoeur, Paul (1981): *Hermeneutics and the Social Sciences*. Cambridge University
Press, Cambridge, Massachusetts. 22-27.

dói oldalról az 'érintettség' és az 'értelemadó funkció' valamint a mű mint szöveg és olvasó közötti retorikai játékban folytonosan fenntartott játszás és megfejtési igény együttese lehet a magyarázata a kérdés – válasz dialogicitás többfajta formájának, annak a 150 éve működő dialogicitásnak, mely éppúgy szól a *Tragédiáról*, mint ahogy megtörténik a *Tragédiával* való beszélgetésben, és ahogy a *Tragédiában* lévő dialogicitás feltárására is irányulhat³⁷.

Megjegyzem, a *Tragédia* kétségtelenül meglévő és sokat kritizált formai tisztázatlanságai – nyelviség, drámaiatlanság, eldönt(het)etlenül maradt diskurzusok, stb. – éppen hogy hozzájárultak a folytonos újraértelmezési potencialitás meglétéhez. Sok-sok generáción ívelt át a *Tragédia* interpretációs folyamata, s bár e drámai költeményt ma már a rituális értékrögzülés folyamatában klasszikus műalkotásnak tarjuk, mégsem került a „klasszicizálódás árnyoldalára”³⁸, a megörögzilt kötelező olvasmányok vagy a felejtendő vizsgatételek jegyzékére. Mivel éppen a fentebbi jellemzői képezik a *Tragédia* revitalizálódásra képes magját, azt az immanens sajátosságát, mely az értelmezés szabadságát teszi lehetővé, illetve az értelmezés szabadságélményét kínálja a mindenkori befogadó számára. Az a befogadó, aki ragaszkodik az egy igaz értelmezés tényéhez és meglétéhez, aki keresi a mű megfejtésének egyetlen kulcsát, éppen ezt a potenciálisan meglévő interpretatív szabadságélményt hártja el, előfeltevéssel korlátot állítva ennek létrejöttének. Valamint gátat szab magának az esztétikai hatás érvényesülésének is, hiszen a *Tragédia* önmagában is többfajta értelmezést felkínáló polifonikus mű, mivel szereplőinek disszinkronizációja eltérő ön- és létértelmezésükre épül valamint ezen belül eltérően értelmezik magát a szabadságot és vele összefüggésben a szabad akaratot.

Röviden vázolom értelmezési lehetőségem erre vonatkozóan³⁹: Lucifer valamennyi színben a halandó ember determináltsága, különböző meghatározottsága mellett érvel. A luciferi 'hideg tudás' a determinizmus tudása, mely a teremtetten világon minden létezőnek, így az embernek is egy egyetemes meghatározottságát vallja. Érvelésében hol a természeti, hol a történelmi, hol a társadalmi meghatározottságokra, néhol egy mechanikus ok-okozati összefüggésrendszerre épít és alapvetően egy olyan célszerűségre, mely révén minden létező törvényszerűen, meghatározott okok és feltételek hatására keletkezik, létezik, majd célját betöltve elpusztul. Ugyanígy a társadalomban élő és cselekvő embert is az ismert vagy ismeretlen törvényszerűségek, az

³⁷ Máté Zsuzsanna: *Az 'analogikusságra építő tagadás' luciferi érveléséről.* – Pro Philosophia Füzetek, 2004. 38. 25-35.

³⁸ Almási Miklós, 1992. 201. o.

³⁹ Zsuzsanna Máté: *The interpretation of freedom in The Tragedy of Man by Imre Madách* – Mikes International – Hungarian Periodical for Art, Literature and Science. 2010. Volume X. Issue 1. January - March p. 21-26.p. Philosophia Perennis (Editors: Áron Kibédi Varga, Flórián Farkas)

évszázadokon át szükségszerűen végigáramló folyamatok határozzák meg. Lucifer szembesíti Ádámot a természeti-biológiai meghatározottságokkal, az 'arasnyi léttel', a halál tényével, arról, hogy a 'sárból, napsugárból összegyúrt' emberi természet önmagában hordozza végzetét, mert természetében ott van egy eredendő Rosszaság is: a gyarlóság, a silány emberi ösztönök, a hatalomakarás, az agresszivitás, az 'enistenítés'. Ugyanakkor Ádám hitt a luciferi csábításnak, elhitte, hogy bírni fogja az Éva által nyújtott alma révén a megígért tudást és önmaga irányíthatja sorsát szabad akarata és szabad választásai révén. Ebből kiindulva az 'Álom az álomban' párizsi színik és színben Ádám így lesz a szabadság tudatos híve, autonóm ember, aki a nagszerű eszmék megvalósításának belső motivációjától hajtva maga kívánja irányítani élettörténetét, és az emberi nem képviselőjeként pedig az emberiség történelmét. Az utolsó színik nem fogadja el azt, hogy az ember élettörténetét akarától független, a Lucifer által bemutatott determinációs tényezők határozzák és szabják meg. Az akaratszabadság eszméje volt az első gondolat – „*önmagad intézzed sorsodat*” –, mellyel Lucifer csábított, egyben ez volt a megígért tudás és ugyanakkor ez az utolsó eszme, melynek érvényességét akár öngyilkosságával is bizonyítaná Ádám. Miért? Mert hisz benne, mert hisz az akaratszabadságnak a realizálhatóságában. Valamennyi bukása ellenére, a vég, az 'eljegecesedett' eszkimó-szín elembertelenedett világ-vége ellenére Lucifer mégsem tudja meggyőzni Ádámot a szabad akarat korlátozottságáról és „*a végzetnek örökös betű*”-iről. Ádám öngyilkossági szándékával utoljára és egyértelműen demonstrálni kívánja szabad döntésének érvényességét, hiszen az „*akarat szabad*”. A következő pillanatban, a gyermekét váró Éva örvendezése az ellentétes pólust, az ember egy újabb determinációját állítja. Ádám térdre hullása az Úr előtt kifejezi azt is, hogy Ádám meghajlik egy isteni meghatározottság, egy isteni terv és végzet előtt: az emberiségnek léteznie kell. Ádámot az utolsó színik sem győzték meg a determinizmus mellett luciferi érvek, a hideg tudás, Éva anyaságában azonban egy isteni elrendeltettség hatalmának érvényesülését látja. Erre, a számára ismeretlen isteni tervre, mint meghatározottságra kérdez rá az Úrral történő párbeszédében, a „*minő sors vár reám*” tudakolásával, hiszen az isteni végzet tudása, bármilyen legyen is az, jobb, mint a bizonytalanság („*Világosíts fel, / S hálásan hordok bármi végzetet; / Csak nyerhetek cserémben, mert ezen / Bizonytalanság a pokol.*”). Az isteni tervre csak az az ember kérdezhet rá, aki visszatért Istenéhez, aki már nem tagadja a transzcendens determinációt, aki Istennel szemben már nem állítja a szabad akarat, az autonóm ember kizárólagos érvényességét. Az utolsó szín ádám kérdésfeltevései egy metafizikus tudás minőségét és annak akarását mutatja. Két első kérdésére nem kap egyértelmű választ, az Úr továbbra is bizonytalanságban hagyja a halandóság – halhatatlanság és az emberiség teleologikusságát, az emberi nem fejlődését, haladását illetően. Az Úr nem cáfolja, de nem is erősíti meg a luciferi

álomszínék érvényességét, így nem cáfolja meg a természeti, történelmi és társadalmi meghatározottságokat sem. Miért is tenné, hiszen ezt a világot, a működése révén kibontakozó determinisztikus törvényeivel együtt ő teremtette. Azonban Ádám másik két kérdésére (a „*Van-é jutalma a nemes kebelnek?*” és a „*ki fog feltartani, / Hogy megmaradjak a helyes úton?*”) válaszol az Úr. Így Ádám biztos lehet abban, azaz egy törvényt megtudhat, mégpedig azt, hogy a jóért folytatott küzdelem, mint morális emberi cselekvés folyamata az ‘emberi nagyságnak és erénynek’ a biztosítéka, és hogy az embert ezen nemes törekvéseiben az égi szózat segíti, Éva mellett és Éván keresztül, ‘költészetté és dallá szűrődve’. Milyen tudást kap itt Ádám? Egyrészt egy morális tudást, másrészt egy metafizikait, mivel a szerelmet és a költészetet – azáltal, hogy az égi szózatot közvetíti – metafizikai rangra emeli. Az ádami akaratszabadság és szabad választás eszméje valamint a Lucifer által láttatott determináció bipolaritása és a művön végigvonuló oszcillációja ebben a morális kontextusban egyrészt elhalványul, másrészt kiegyenlítődik azáltal, hogy Ádám az Úrtól kapja vissza a szabad választás eszméjét az Angyalok karának utolsó énekében, harmadrészt a ‘szabad választás a bűn és erény között’ egy transzcendens determináció megtudásába válik bújtatottá: „Szabadon bűn és erény közt / Választhatni, mily nagy eszme, / S tudni mégis, hogy felettünk / Pajzsúl áll Isten kegyelme.”

Visszatérve a *Tragédia* és a befogadó közötti értelmezés szabadság teréhez: a mű tehát egy interpretatív, hermeneutikai lehetőségteret kínál a befogadó számára. Ezt a lehetőségteret egyrészt maga a mű jelöli ki és egyben szabályozza is annak belső szöveg-rendje révén. Az ideális befogadó, aki élni tud értelmezői szabadságával, felismeri az értelmezés szabadságát meghatározó, a mű szövege által hordozott belső szabályszerűségek milyenségét ahhoz, hogy e szöveg-meghatározottságok között érvényesülni tudjon egyedi és konkrét kreatív értelmezése, mely a lehetséges értelmezések közötti szabad választást jelenti egyúttal. Ugyanakkor az értelmezés szabadságának korlátja maga a befogadó is, de nemcsak a szubjektumára jellemző minőségeinél fogva. Márkus Györgyöt idézve: „Az értelmezések nem egyszerűen változó élethelyzetek spontán eredményei, hanem mindig kulturálisan meghatározott normatív minták szerint történnek, és az, hogy vajon egy adott kultúra egy vagy sok ilyen mintával rendelkezik-e, és hogy ezeket állandónak vagy változónak tételezi-e, az mindig a szóban forgó történeti kultúra jellegétől függ.”⁴⁰

A feszültségek – az értelmezés szabadsága és a mű, mint szöveg, valamint a befogadó egyedi és történeti létének korlátai, az értelmezés kulturális mintázata, mint meghatározottságok között – mégis teremtmény tereket nyithatnak a befogadó értelmezési szabadsága számára, Paul Ricoeur szavaival – a műre

⁴⁰ Márkus György, 1992. 186-187.

mint szövegre vonatkoztatva – a „teremtő olvasásnak”. Ilyen teremtő teret jelent, hogy az irodalmi műalkotást, mint nyelvi, szerkesztett szöveget – melynek saját koherencia-szabályai, szemantikai autonómiája, poétikája van – milyen módon dekódolja, miképpen transzformálja vagy éppen dekonstruálja a befogadó olvasó. Ennek nyomán egy oda-vissza folyamat indul meg a szöveg belső strukturáltsága – szabályszerűsége, mint meghatározottság – és a befogadás destrukturaló-strukturaló tevékenysége között, és ebben a vonatkozásban a műalkotás (annak szövege) az alkotó és a befogadó közös teremtménye, teremtő kreativitásának közös produktuma.⁴¹ Ezáltal az értelmezés szabadsága dialogikus jellegű. A műalkotás általi korlátok, mint a szöveg belső szabályszerűségei, valamint a befogadó saját szubjektív és történeti létének korlátai, mint meghatározottságok és az értelmezési szabadság közötti feszültségek szükségszerűen meglévők és magát az értelmezéstörténeti folyamatot, a történetiségében is megnyilvánuló folyamatot generálják és folyton módosítják az újabb és újabb értelmezések megszületésének irányába. E feszültségek nem szüntethetők meg objektum (a mű) és szubjektum (a befogadó) ismeretelméleti kettőssége miatt sem, hiszen az értelmezésben mindig másképpen értünk, mint a szerző, és másképpen, mint egy másik befogadó, vagy akár korábbi önmagunk, mégpedig azért, mert minden szubjektum más és egyben egyedi elvárás-horizonttal, előítélet-rendszerrel, értékrenddel, kulturális háttérrel és kulturálisan meghatározott interpretatív mintázattal közelít, így minden szubjektum más korlátokat, más – az értelmezést – meghatározó tényezőket hordoz önmagában és érvényesít a konkrétan megtörténő befogadási folyamatban (többnyire nem tudatosan). Valamint a befogadó mint változó szubjektum mivoltánál fogva minden egyes ismétlődő megismerési viszonyban egy újabb és más jellegű viszonyt állít fel. Az értelmezés szabadsága nézetem szerint tehát annyit jelent, hogy egy értelmezési lehetőségterben, azaz a műalkotás által szabályozottan és saját szubjektumunk meghatározottságainak függvényében kiválasztunk egy, adott történésében egyszeri értelmezést. Az esztétikai megismerő viszony megismétlése pedig újabb és újabb értelmezéseket eredményez. Ezt a választási lehetőséget, az értelmezési konstrukciók közötti választási lehetőséget a műalkotás hermeneutikai feltölthetősége, többszólamúsága, nyitottsága biztosítja. Az értelmezés szabadsága tehát a mű által korlátozott, de nem determinált, azzá a befogadó révén válhat. A mű, mint szöveg szabályainak a felismerése nyitja meg a teret az értelmezés szabadsága számára, mint az értelmezések közötti választásnak a lehetőségterét. Ugyanakkor az egyedi, egyszeri értelmezés (vagy ezek ismétlésével a többértelműség, többszólamúság felfedezése) mindig viszonylagos marad, mivel az értelmezés szabadságának a foka és a választás

⁴¹ Paul Ricoeur: Pillantás az írásaktusra. In: *Bevezetés az olvasás mesterségébe*. Szerk.: Orbán Gyöngyi., Polis Könyvkiadó, Kolozsvár, 2002. 29.

konkrétuma (a potenciálisan meglévő értelmezések között) különböző módon érvényesül minden egyes befogadásnál, minden egyes értelemadásnál. Nem létezik végső jelentés, csak egyedi és konkrét jelentéstulajdonítás, jelentésadás, értelemadás és azok folytonos sokasága. A mű, a befogadó és a befogadási folyamat általi meghatározottságok valamint az aktuális befogadó értelmezési szabadsága között azonban van egy alapvető, mégis impulzus-szerű összekötő elem: ezt az aktuális befogadó esztétikai érzékenysége, az esztétikai észlelésre és élményre való nyitottsága, 'érintettsége' hozhatja létre, tehát a műalkotás esztétikai hatásának az érvényesülése a befogadói szubjektumban, melynek eredményeképpen összekapcsolódik a mű esztétikai élvezete az értés folyamatával és érvényesül/het az 'értelemadó funkció'. Heller Ágnes idézett gondolata szintén ezt az alapvető feltételt jelöli meg a műalkotás működésének mibenléteként: a mű 'érzékeink számára élvezhető módon töltse be az értelemadás funkcióját'.

A műalkotás által nyújtott interpretatív szabadságélmény természetesen nemcsak az értelmezés diakrón és szinkrón vetületében realizálódhat, hanem egy tágabb összefüggésben is, az esztétikai érték és a szabadság relációjában, melyre tanulmányom terjedelmi korlátai miatt csupán utalok. *Almás Miklós* szerint a méltánytalanul elfeledett sartre-i művészetkoncepció legelevenebb gondolata az, hogy egy klasszikus műalkotás által nyújtott aktív esztétikai tevékenységben való részvétel már maga is egy választás aktusa a befogadó részéről, „s ennnyiben az egyéni szabadság megvalósítása, mint ahogy a mű értékkelküldetése e szabadságválasztásra való felhívás. Sartre-nál a művészi érték a szabadság előcsarnoka: előkészít a valós, önmagát választani képes autonóm individualításra.(...) Létezik egy olyan világ – a mű –, amit példának vehetsz, mert itt választanod kell, kisugárzása így az emberi lét alapvető szabadságdimenzióját tartja életben.”⁴² Jean-Paul Sartre szerint – a *Miért írunk?* és *A műalkotás* című tanulmányaiban – a mű „a lét totalitását szerzi vissza, s nyújtja át a néző szabadságának”, így a befogadó, ha fiktív módon is, mégis részesülhet a lét elvesztett teljességében. Mert éppen ez a művészet célja Sartre szerint: „visszanyerni ezt a világot, olyannak láttatva, amilyen, de mintha forrása az emberi szabadság volna”.⁴³ Garai László, továbbgondolva a sartre-i koncepciót úgy véli, hogy a műalkotással kapcsolatos aktív esztétikai tevékenységben az alkotó és a befogadó szabadságszükségele „szimbolikusan kielégül”.⁴⁴ Megjegyzem, kielégülhet abban is, hogy a műalkotás befogadásakor egy teljesen másik világgal szembesül, mely ugyan

⁴² Almási Miklós: *Anti-esztétika*. T-Twins Kiadó, Budapest, 1992.195-6.

⁴³ Az egzisztencializmus. Gondolat, Budapest, 1965. 287., 291-292.

⁴⁴ Garai László: *Szabadságszükséglet és esztétikum*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1980. 107-108.

fiktív, de a befogadás folyamatában mégis valósággá lesz a befogadó számára. Kielégülhet abban is, hogy a befogadó az esztétikai tevékenysége során a partikuláris létből, önmaga zártságából kiléphet egy másik, valamilyen szempontból nagyobb szabadságot adó, fiktív világba és annak tapasztalatait visszavonatkoztathatja önmaga világára. Ennek eredményeképpen egy teljesebb, elmélyültebb világot jelentő létezés felé mozdulhat el, mivel a művészet – *Sartre* idézett szavaival – a 'létezés elveszett totalitását nyújtja a befogadónak'.

Visszatérve a kiindulópontomhoz: mindezt a mindenkori befogadó számára permanensen felkínálja a *Tragédiával* kapcsolatos aktív esztétikai tevékenység, mint a gadameri értelemben vett kérdés – válasz dialogicitása, és ahogy minden egyszerű műalkotás befogadása, úgy a *Tragédia* is az értelmezés szabadságélményét egy interpretatív lehetőségter formájában kínálja, feltételezve a műben lévő, a szöveg által hordozott objektivált rend fel- és megismerését, mint egyfajta szabályrendszert, mely egyben kijelöli e lehetőségteret. Talán nem túlzás, ha párhuzamot vonok a félreértés és a negatív értelmezői szabadság között. Ha a befogadó nem veszi tudomásul a műalkotás jelrendszérének, a szövegbe kódolt formanyelvének szabályszerűségeit, azaz szabadságát a műtől, mint szövegtől függetlenül érvényesíti, akkor ez a 'szabadság a műtől, mint szövegtől' – egy negatív szabadság, amely önkényességhez, így félreértéshez vezet. Ha pedig nem ismeri fel vagy nem sajátította/sajátíthatta el a felismerés képességét – saját képességeit és lehetőségét illetően az értelmezésre, a szabad választásra a befogadás értelemadó folyamatában –, akkor ez a befogadói szubjektum sajnálatos módon nem él vagy nem tud élni az értelmezés és a gondolkodás szabadságával. Amíg élményt, főképp intellektuális élményt, 'érintettséget' nyújt a *Tragédia*, addig benne áll a kérdés – válasz szabad és többszintű dialogicitásában. A *Tragédia* értelmezési szabadságának lehetőségtere, de egyben korlátja, meghatározottsága is: a befogadó attitűdje (egyszerre teremtvé meg az értelmezés szabadságát diakrón szinten és annak szubjektív korlátait is szinkronitálásában, sőt néha a determinisztikusságát is) valamint a műalkotás tárgyszerűsége, mint 'szöveg', mely szintén egyszerre jelenti az értelmezés szabadságának pozitív lehetőségterét, a hermeneutikai fel-tölthetőséget, a polifonikusságot, az értelemadást valamint szabályszerűségei, belső rendje révén az értelmezés szabadságának a korlátait is. És e kettő között jön létre az – időben mindig konkrétan megvalósuló és egyszeri, de folyamatában mindig változó, így potencialításában végtelennek tűnő – esztétikai megismerési folyamat, melyben összeolvad a befogadó alany és a műalkotás-tárgy, létrehozva egy addig nem létező újabb értelmezést, egy újabb olvasatát a *Tragédiának*, mint az értelmezés szabadságának egy újabb konkrét realizálódását.

Az esztétikai megismerő viszony e komplexitása révén a *Tragédia* 150 éve bevonzza minden kor érintetté váló befogadóját a kérdés – válasz szabad, többszintű – a *Tragédiáról/val/ban* – és játékos dialogicitásába.

KÉRDÉS A VÁLASZRA

DECZKI SAROLTA

A filozófiai gondolatoknak sorsuk van – akármit is értsünk a sors hangzatos fogalmán. Mint tudjuk, Kant jogtalanul bitorolt fogalomként tartja számon, melynek széleskörű használatát ugyanakkor mindenki elnézéssel veszi tudomásul¹, s az emberi megismerés fölöttébb tarka szövetének egy igen erőteljes színfoltját alkotja. Nos, ebbe én most nem akarok belemenni, mindössze a *common sense*-re hivatkozom első körben, a másodikban pedig egy husserli gondolatra, melynek a sorsa számunkra itt most perdöntő. Ez a gondolat maga a fenomenológia lényege, vagy azt is mondhatjuk: *étlosza*, és legtömörebben talán a híres husserli *bon mot*-val adható vissza: „ne bankókat, hanem aprópénzt”. Ami korántsem a nagy gondolatok, filozófémák aprópénzre váltását jelenti, hanem azok kritikai vizsgálatát. Azaz a ballasztoktól, fellengzős szólamoktól, metafizikai spekulációktól, iskolás beidegződésektől való megtisztítást. Vissza a dolgokhoz, és csakis a dolgokhoz – erre vállalkozik a fenomenológia, és ez még akkor is tiszteletreméltó törekvés, ha azóta kiderült, hogy ha egyáltalán valaha is vissza tudunk térni, akkor sem úgy, ahogyan azt Husserl elgondolta. A fenomenológia sorsa tehát az, hogy megszüntetve-megőrizve próbál érvényt szerezni az eredeti intencióknak – de úgy gondolom, minden jelentős filozófiai gondolat sorsa hasonló. Ennek szellemében úgy gondolom, hogy amennyiben a szabadság kérdése a tét, akkor kiváltképp érdemes körültekintőnek lennünk, hiszen a szabadság nem csupán a filozófia, de az egész európai kultúra és történelem egyik legjelentősebb *Leitmotiv*-ja, tehát egyrészt számos értelmezés szövődött köré, másrészt pedig könnyen kihasználhatóvá válik nagy általánosságokat és kultúrkritikai szólamokat mozgósító diskurzusok számára. E téren látom alkalmazhatónak a fenomenológia eljárását: mit jelent a szabadság a faktikus élettapasztalatban. Nem cikornyás frázisokban, nem napi politikai ámokfutásokban és nem fedezet nélküli filozófiai spekulációkban. Hanem abban a módban, ahogyan az életünk, életvilágunk számára jelentősége van.

S nem véletlenül használtam már a fentiekben is egyfajta polemizáló retorikát: úgy látom ugyanis, hogy az európai gondolkodásban a szabadságnak vannak olyan kisajátító értelmezései, melyek totalitárius ideológiák hivatkozási alapjává válhatnak, s valamilyen ködös-általános szabadság-programra apellálva feláldozhatónak gondolják az egyén szabadságát és vele együtt mel-

¹ Vö. Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*, 13. §. (Kis János fordítása). Szeged, Ictus, 1995.

tóságát. Az, hogy mit értünk szabadságon, nem csupán elvont-spekulatív, hanem nagyon is markáns gyakorlati kérdés. Méghozzá perdöntő, hiszen erre épül politikai, jogi és erkölcsi rendünk. Messze nem mindegy tehát, hogy mit gondolunk a szabadságról, kit gondolunk szabadnak, és kit nem. Ahol a fenomenológiai megközelítés segítségünkre lehet, az a demarkációs kritériumok megvilágítása, valamint az őket működtető filozofémák, ideológiák feltárása. Biztos, hogy mindeközben megsérülhetnek olyan mítoszok, melyek a gondolkodás történetében evidenciákat jelentettek – de hát a fenomenológia éppen arra szerződött, hogy mindenfajta bizonyosságot kritikailag felülvizsgáljon. S előzetesen leszögezném, hogy számomra a kritikai felülvizsgálat korántsem bizonyos fogalmak, gondolatok megszenteltetését, vagy éppen könnyűkező lejáratását jelenti, hanem éppen ellenkezőleg. Azért is idéztem meg a fenomenológiai éthoszt, mert meggyőződésem szerint a filozófiai fogalmak horderejének és jelentésének valódi próbája a személyes élet és gyakorlat, ahol hús-vér közelségbe kerülünk a dolgokkal magukkal. Ez az élő eleven jelen pedig a fenomenológiának nem csupán vizsgálódási területe, hanem egyszersmind végbemenési módja itt. Ez az a közeg, ahol a dolgok megtörtenek, ahol valódi tétje van annak, hogy mit hogyan értünk.

Először is tehát azt kísérlem meg körbejárni, mi a szabadságnak azon értelmezése, mely nem feltétlenül kompatibilis napjaink gyakorlatával, társadalmi és erkölcsi tapasztalatával. Azt állítom, hogy a szabadságnak a felvilágosodástól megörökölt koncepciója a szubjektivitás egy olyan elképzelésére épül, mely sok tekintetben tarthatatlan. Másrészt azonban mégsem megkérdőrendelhető, s mégsem elvethető, hanem kihívásként meghatározza kérdéseink irányát. Már csak azért is, mert a felvilágosodás nem egy végleg lezárult kultúrtörténeti korszak, hanem a maga mélységesen ambivalens mivoltában napjaink elevenen élő hagyománya is. S azért tartom fontosnak konfrontálódni vele, mert a felvilágosodásnak a szabadságot illető nézetei pro vagy kontra nagy mértékben meghatározzák mind a kortárs gondolkodást mind pedig társadalmi-politikai gyakorlatot. Két szöveget fogok vonatkozásba hozni egymással, s rajtuk keresztül elszámolni a fenti kérdésekkel. A kapcsolat már csak azért sem erőltetett, mert a második mintegy kortárs pandanja az elsőnek, s a két szöveg közti sokoldalú relacionalitás egyszersmind arra is rávilágít, hogy a szabadság fogalmának esetében aligha beszélhetünk egyértelmű válaszokról, hanem ambivalenciákkal is számot kell vetnünk, vagy olykor éppen kérdések felvetése és nyitottan tartása lehet az egyetlen morálisan adekvát magatartás. Az egyik szöveg: Immanuel Kant: *Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás?*² A másik szöveg pedig: Michel Foucault: *Mi a fel-*

² Kant, Immanuel: *Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás?* (Vidrányi Katalin fordítása).

In: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*. Budapest, Gondolat, 1980.

*világosodás?*³ Foucault és Kant találkozása a szabadság fogalmának boncasztalán; ám ez a kis szürrealizmus éppenséggel a tárgy természetéhez illő.

Feltételezem, mindenki számára közzismertek az első szöveg főbb tézisei, ezért nem szándékom ezeket részletesebben ismertetni. Mint tudjuk, Kant a felvilágosodásban egyrészt korszakot lát, másrészt pedig szellemi magatartásmódot, egyfajta éthoszt: kilábalást a saját magunk okozta kiskorúságból. A gyermekkori regressziót a gondolkodásra való restség és gyávaóság okozza; nem merünk a saját értelmünkre támaszkodni, gyámkodásra, vezetésre van szükségünk. A gondolkodásmód reformjára apellál tehát, az előítéletek felfüggesztésére, hiszen így szabadulhatunk meg attól az állapottól, melyet gondolatlanságnak nevez. Ebben az állapotban szabályok és formulák követése helyettesíti az észhasználatot – ezek pedig az „örökös kiskorúság béklyói”⁴. Azt állítja, hogy a felvilágosodáshoz „semmi egyéb nem kell, csak *szabadság*”⁵. Semmi más. Ez azonban nem csekély követelmény, hanem éppenséggel minden, mert a tét sem kicsi: szabadság nélkül gondolatlan kiskorúak, szabadon azonban autonóm, morális lények vagyunk. Az emberi méltóság áll vagy bukik a szabadságon.

S Kant e rövid kis cikke mögött ott áll jóformán egész filozófiája, melynek a szabadság, mint tudjuk, kulcsfogalma. A *Tiszta ész kritikájában* a harmadik antinómia tárgyalja a szabadság fogalmát. A tiszta ész számára tehát problematikus a szabadság fogalma, és csak azt a dialektikai küzdőteret tudja felmutatni számunkra e vonatkozásban, melyen a természeti törvényeknek való alávetettség valamint a szabadságból eredő kauzalitás mérkőzése zajlik. A transzcendentális szabadság feltevését Kant egyenesen botránykőként jellemzi, mely leküzdhetetlen nehézséget jelent a filozófia számára. Az antinómiát pedig a gyakorlati ész oldja fel, mely túllép az empirikus igazolhatóságon, és a szabadságot a moralitás kontextusában értelmezi. „A szabadság fogalma, amennyiben valóságát a gyakorlati ész apodiktikus törvénye igazolja, immár *zárókö* a tiszta ész, sőt a spekulatív ész rendszerének épületén. Hozzá kapcsolódnak azok az egyéb fogalmak (mint Istené és a halhatatlanságé), amelyeknek mint puszta eszméknek a spekulatív észben nincs szilárdságuk...”⁶. A szabadság fogalma és működése azonban nem rúgja fel az empirikus világra jellemző oksági relációkat, az okság, mint minden folyamat magyarázó elve

³ Foucault, Michel: *Mi a felvilágosodás? (Was ist Aufklärung?)* (Szokolczay Árpád fordítása). In. *A modernség politikai-filozófiai dilemmái, a felvilágosodáson innen és túl*. Budapest, 1991.

⁴ Kant: *i.m.* 78. o.

⁵ *I.m.* 79. o.

⁶ Kant, Immanuel: *A gyakorlati ész kritikája* (Berényi Gábor fordítása). Budapest, Cserépfalvi Kiadó, 1996. 10. o.

megmarad, csupán a szabadság is beiktatódik a lehetséges okok közé. A gyakorlati ész mintegy „realitást teremt” a szabadság számára. Nem akarom rekapiitulálni az egész gondolatmenetet, csupán egy fogalomra hivatkozom még, melynek alapvető jelentősége van a gyakorlati ész számára: ez pedig az akaraté.

Szabadnak lenni tehát annyi, mint megjelenítéseink okának lenni. A szabadság gyakorlati képesség, s egyszersmind az ész regulatív eszméje. A gyakorlati ész pedig az akarat meghatározásának alapjait vizsgálja, mert az akarat az a „képesség, amely vagy a képzeteknek megfelelő tárgyakat hoz létre, vagy önmagát határozza meg e tárgyak előidézésére”⁷. A szabad akarat pedig, melynek „egyedül a maximák puszta törvényhozó ereje szolgálhat törvényül”⁸, eloldódik minden empirikus meghatározottságtól, és a puszta formális általánosság közegeiben mozog. Szabadság és moralitás, azaz a feltétlen erkölcsi parancsnak való engedelmeskedés együtt jár. A moralitás elve azonban az akarat autonómiája – szemben az önkény heteronómiájával. Ez utóbbi jelenti mindazon törekvéseket, melyek nem a feltétlenre irányulnak, hanem a vágyóképeség tárgya az érzékiségben gyökerezik, az önszeretet vagy éppen a boldogság. A hajlamokat, érzéki ösztönzéseket alá kell vetnünk a törvény szigorának, mert önzéshez és önhittséghez vezetnek, valamint az egyetlen érzés, mely respektusra tarthat igényt, az az erkölcsi törvény tisztelete. Amennyiben késztetéseinknek, érzéki vágyainknak engedelmeskedünk, akkor voltaképpen hajlamaink szolgálatában állunk, és ez a szabadság szempontjából akár patológikusnak is minősülhet⁹.

Röviden tehát egy olyan szabadságfogalomhoz jutottunk így, mely csaknem áthidalhatatlan szakadékot robbant az érzéki és az érzékfeletti, az intelligibilis és az empirikus, a feltétlen és a feltételes, az autonóm és a heteronóm közé. (Csupán utalnék Scheler kritikájára, valamint a materiális értéketikára, mely egyébként a Husserl kései munkajegyzeteiben is egyre nagyobb szerephez jut.) Ami jelen előadás szempontjából most fontos, az nagy vonalakban az a program, hogy a szabadság az autonóm, öntörvényadó szubjektivitás ügye és kiváltsága, mely olykor elképesztően türelmetlen az érzéki adottságokkal, s az ezekből adódó meghatározottságokkal szemben. Kantot azért emeltem ki, mert az újkori filozófiában nála jelenik meg legkidolgozottabban ez a koncepció, melynek alapvonásai már Descartes-nál is jelen vannak, s mely voltaképpen egészen a huszadik századig meghatározó a filozófiai, s ennek folyományaként a politikai gondolkodásra is. Ennek a szabadság- és szubjektum-koncepciónak valamilyen változata él tovább Husserl, Heidegger és Sartre filozófiájában is, akik nyilván nem véletlenül utasították vissza az ember-

⁷ *I.m.* 25. o.

⁸ *I.m.* 45. o

⁹ *Vö. i.m.* 39. o.

tudományok olyan állításait, melyek veszélyeztethették volna a szabadságnak, s ezzel az emberi méltóságnak ezen felvilágosodásbeli elgondolását.

Az újkorban és felvilágosodásban megképződő szabadság ideája tehát egy olyan szubjektivitást feltételez, mely megpróbálja kioldani magát a világból, annak meghatározottságaiból, céljai a feltétlenre törnek, s az instrumentálizálódott ész procedurális logikája által dolgozza ki és érvényesíti az akarat törvényeit. „Ez a szabadság radikálisabb definíciója, mely fellázad a természet, mint pusztán adott ellen, és megköveteli, hogy egy olyan életben találjuk meg szabadságunkat, melynek normatív alakját valamilyen módon a racionális aktivitás hozza létre. Ez az eszme hatalmas, s nem túlzás azt állítani, hogy forradalmi kényszere a modern civilizációnak”¹⁰ – állítja Charles Taylor. Fichte szavai pedig Descartes-ot visszahangozzák: „A természet ura akarok lenni, s a természetnek szolgálnia kell engem; erőmnek megfelelő hatást akarok gyakorolni a természetre, neki azonban nem szabad hatnia rám”¹¹, s e szavakra később Fichte-előadásában¹² Husserl is meggyőződéssel és programatikusan hivatkozik¹³. A szabadság ezen eszméje tehát uralommal társul, önmagunk, világunk és a természet feletti uralommal. Egy olyan szubjektum koncepciója körvonalazódik, melynek nincsenek vakfoltjai. S éppen e pontokon válik különösen izgalmassá Foucault riposztja, aki egyrészt felvállalja és továbbviszi a felvilágosodás és Kant örökségét, azt állítva egyenesen, hogy ez az az esemény, mely „(legalábbis részben) meghatározta azt, amik ma vagyunk, amit ma gondolunk, és amit ma teszünk”¹⁴, másrészt azonban alaposan át is értelmezi azt. Az átértelmezés módja és eredménye pedig alaposan átformálja azt is, ahogyan a szabadságról és alanyáról, a szubjektivitásról gondolkodunk.

A legradikálisabb szakításnak talán az tűnik, hogy Foucault a szubjektivitást nem az adottságok fölé emelkedve, saját magának és világának autonóm módon törvényt adó entitásként vizsgálja, hanem olyan, változó, alakuló és sérülékeny lényként, aki, vagy ami mindig egy társadalmi, érzéki, politikai, testi, stb. mezőbe beágyazottan konstituálódik. Foucault éppen annyiban viszi tovább a kanti kritikai programot, hogy lehetőségfeltételekre kérdez rá, ám nem arra, hogy hogyan lehetségesek szintetikus a priori ismeretek, hanem

¹⁰ Taylor, Charles: *The Sources of the Self*. Cambridge University Press, 1989. 364. o

¹¹ Fichte, Johann Gottlieb: *Az ember rendeltetése* (Kis János fordítása). In. *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat, 1981. 268. o.

¹² Vö. Husserl, Edmund (1987): *Fichtes Menschheitsideal*, In. *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, Hua XXV (hrsg. Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp), Dordrecht, Martinus Nijhoff.

¹³ Praktikus, axiológikus és teoretikus szempontból egyaránt vonzónak bizonyult Husserl számára a fichtei abszolút Én eszméje, mely szabad és világteremtő aktivitása okán a fenomenológiai programban is jelentős szerepet kap.

¹⁴ Foucault, Michel: *i.m.* 88. o.

hogyan lehetséges *lenni* egyáltalán. Önmagunk történelmi ontológiáját kell rekonstruálnunk ahhoz, hogy megértsük, kik vagyunk most, a jelenben. Akik most vagyunk a jelenben, azok történelmi lények vagyunk: sokszor csak igen nehezen feltárható alakulások alanyai. Át- meg átszönek az idő és a történetiség azon viszonyatai, melyek nem feltétlen követik az idő, mint belső forma vagy transzcendentális időfolyam rendjét, hanem össze-vissza kanyarognak, és az így rekonstruálódó genealógia olyan zárványokat hozhat napvilágra, melyek a tudat transzparenciájának vakfoltját alkotják. Foucault nagyon következetesen viszi tovább a kanti programot: rákérdezni a lehetőségfeltételekre, ám ez – és nyilvánvalóan ebben rejlik a döntő különbség – nem a tudathoz vagy a szubjektivitáshoz kötődő transzcendentális horizonthoz utal vissza. Foucault az archeológiai és később a genealógiai kritikában látja annak esélyét, hogy végre meg tudjuk kísérelni „azon diszkurzív esetek történelmi eseményként való kezelését, amelyek kifejezik azt, amit mondunk és gondolunk”¹⁵. Ennek úgy vélem, legalább két nagyon fontos tanulsága is van számunkra.

Az egyik az a belátás, ami voltaképpen az egész foucault-i oeuvre-ön átvo-nul. Azok, akik vagyunk, itt és most, az az a lény – nevezhetjük akár embernek is, de akár máshogy is –, aki korántsem egy minden meghatározott-ságból kioldódó, oksági sorokat elindítani képes autonóm *hüpokeimenon*, hanem egy sokoldalú relacionalitásban konstituálódó, meglehetősen bonyo-lult képződmény. Mindenféle tekintetek ösztüzében állva; különböző fegyel-mező, társadalmi, szexuális stb. gyakorlatok terepeként. Foucault nem mond le az „önkéntes heteronómiájáról”, és nem mond ítéletet róla. Adottnak veszi. Archeológusként, majd genealógusként vizsgálja, mint azon lehetőségfelté-telt, mely nem szemben áll az autonómiával, hanem létünk alapvető közegét szolgáltatja. Ebben a közegben pedig intézmények, szokások, törvények for-málódnak ki, és ezek vizsgálata szolgáltatja jelenünk történelmi ontológiáját.

Hogy kik vagyunk, azt akkor tudjuk meg, ha saját határainkba ütközünk. Hogy hol sérülünk, mitől és miért: a hegek által kirajzolt vonalakkból áll össze életrajzunk, történelmünk. Mindeközben nem mindig van segítségünkre az elvi filozófia, és ahogy az ég sem mindig csillagos, úgy az erkölcsi törvény sem feltétlen sorvezetője tetteinknek. Akár a kortárs fenomenológia nagy témájára, a tapasztalat fogalmára is hivatkozhatunk: tapasztalat ott képző-dik, ahol elvárások kereszteződnek – ahogy a híres gadameri belátás állítja. Foucault-ba átfordítva: ott teszünk szert tudásra, ahol határokba ütközünk. Ahol mások leszünk, mássá leszünk. Hiszen csak a határsértés által, a határ túlloldaláról nyílik fel olyan perspektíva, mely újrendez, és új jelentéssel lát el. A *par excellence* tudásra szert tenni tehát nem más, mint a rekonstruk-cióhoz megtalálni a megfelelő kulcsot, a megfelelő perspektívát. Ez azonban

¹⁵ *I.m.* 108. o.

korántsem jelent bombabiztos fedezéket, hanem egy folyamatosan pulzáló mező egy pontját.

Akik vagyunk: azt a túlنان felől tudhatjuk meg, ahhoz ki kell lépnünk mintegy magunkból, és saját másikkal szembesülnünk. Foucault máshol még provokatívabban és egyszersmind enigmatikusabban fogalmaz: „kétségkívül sokan vannak, akik, mint én, azért írnak, hogy ne legyen többé arcuk” (Foucault: 2001, 27.o.). Miközben azon fáradozik, hogy a lehető legpontosabb leírást nyújtsa arról, milyen szabályszerűségek hozzák létre különböző korokban az elzárás és a rend intézményeit, vagyis az emberi ész milyen institutionális formákon keresztül mutatkozik meg számunkra a maga világosságában, nos, mindeközben ő maga alámerül abba az éjszakába, ahol minden arc maszknak tűnik csupán, és a kutató azon fáradozik, hogy ezeket lehántsa magáról. A tudás feltétele a határsértés: nem a normativitás kiépítése – történjék is ez formálisan rögzített imperatívuszok segítségével – hanem éppen az elbizonytalanodás akarása. Nem egy végső alap megtalálása, hanem minden alap kérdésessé tétele. Nem megtalálni a szubjektivitásban a végső, transzcendentális lehetőségfeltételeket, hanem magát a szubjektivitást esetleges, történeti és eredendően heteronóm lényként felmutatni. Önmagunktól, saját arcunktól megszabadulni azonban korántsem azt jelenti, hogy lemondunk minden moralitásról, a szabadságról, s önmagunkat pusztán egy esetleges csomópontként gondoljuk el, melynek cselekvési szabályait a benne kereszteződő diskurzusok írják elő. Foucault nem ignorálja a szabadság fogalmát, ám egy jókora kérdőjelet tesz minden nagy elbeszélés végére, melyet egy, a maga erejében és kompetenciájában túlonúl magabiztos szubjektivitás mesél. Másá lenni akkor tudunk, ha tudjuk kik voltunk, s akkor tudjuk magunkra venni a metamorfózissal járó kínokat, ha tudjuk – nagyjából legalábbis, kik akarunk lenni. Ha tehát ki tudunk lépni, ki tudunk látni a meghatározottságok szövevényéből – eddig akár Kant is egyetértene. Csakhogy nem úgy lépünk ki, ha eltagadjuk, elmismásoljuk ezen meghatározottságokat, hanem ha a lehető legnagyobb komolysággal számot vetünk velük, s nem magasan felettük, hanem bennük, beléjük gyökerezve, s e belegyökerezettséget vállalva latolgatjuk a szabadság és az önmegmunkálás esélyeit.

Ennyiben gondolom, hogy az a mód, ahogyan Foucault a felvilágosodás örökségét kezeli, valamint ahogyan a szabadság fogalmát érti, valamelyest kapcsolatban hozható a fenomenológiai program szellemével: az adottat vizsgálja, és visszadobja a bankókat. Helyette olyan apróságokkal foglalkozik, melyek eladdig elkerülték a filozófusok, történészek figyelmét: iskolák napi-rendjével, dietetikai gyakorlatokkal, szexuális szokásokkal, egy kínvallatás koreográfiájával, stb. Azt állítva, s azt mutatva fel ezzel, hogy maga a történelem, az élet, az életvilág első sorban mégis az a mód és közeg, melyben diskurzusok formálódnak ki és alakulnak át, s velük együtt azon alapfogalmaink, melyek a gondolkodás irányát kijelölik. Ha valahogy, akkor így kell

elszámolnunk azzal, mit jelent szabadnak lenni. Ez pedig nem intézhető el hangzatos válaszokkal, hanem egy folyton nyitva maradó kérdés.

Ebben a kérdésességben jelöli meg Foucault a felvilágosodás s vele együtt a modernitás éthoszának központi motívumát, „mely egyszerre jelzi a jelenhez való hozzátartozást, és ennek feladatként való felfogását”.¹⁶ Ebben a kontextusban pedig a szabadság nem antinómiák kontextusában jelenik meg, s nem az okság fogalmát mozgósítja, hanem gyakorlatot és csakis gyakorlatot jelent. Feladatot, munkát. Definíciója nincs, noha a rövid kis írásból világosan kiderül, hogy minden munka és feladat tétje a szabadság. Az óvatosság ugyanakkor nagyon is indokolt: „önmagunk történelmi ontológiájának el kell fordulnia minden olyan tervezettől, mely globálisnak vagy radikálisnak állítja be magát”.¹⁷ Gyanúval illetni minden univerzalizáló törekvést és minden radikális fordulatot hirdető programot.

Autonómiánk és szabadságunk mint feladat ugyanakkor mégis a kritikai tradícióhoz kapcsolódik, és nem is tehet másképp. Foucault a kísérletezés fogalmával próbálja vállalkozását körülírni: a feladat nem előre kijelölt célt jelent, nem egyik állapotból a másikba való eljutást, hiszen maga az a létező sem rendelkezik szilárd körvonalakkal, melynek léte és szabadsága a tét. Nem tudjuk megnyugtató pontossággal sem azt, kik vagyunk, sem azt hogy honnan hova tartunk. Az önmagunkon végzett munka „azoknak a korlátoknak a történelmi elemzését jelenti, amelyek hatnak ránk, és kísérletet az ezeken való túllépésre”¹⁸.

A szabadság fogalmának sorsa tehát meglehetősen hányattatott. De ez aligha véletlen: pontosan tükrözi azokat a módokat, kanyarulatokat, változtatásokat és szakutkákat, melyeken az a létező bolyong, melynek létében a szabadság a tét. A szabadság kérdése korántsem elintézett ügy, és nem is lehet az. Nem választ ad kérdéseinkre, és nem is elégzik meg a mindenkori válaszokkal, hanem inkább a kérdések nyitottan tartásában érdekelt. Hiszen ha elköteleződne valamely lehetséges válasz mellett, ezzel voltaképpen saját magát számolná fel: érzéketlenné válna azon alakulásokra, melyekkel önmagunk történelmi ontológiája szembesít. S ennyiben igaza van Foucaultnak is és Kantnak is: mindketten egy jól behatárolható történelmi-kulturális kontextusban tették fel a maguk kérdését, és fogalmazták meg válaszukat, mely maga is meghatározott lehetőségfeltételei által. Amiben azonban közös mindkét gondolkodó, az bármennyi idő távlatából is nem csupán vállalható, hanem vállalandó – mondhatni, időtállóbb, mint az erkölcsi törvény koncepciója. Ez pedig nem más, mint a kérdésés, a kísérletezés éthosza.

¹⁶ *I.m.* 97. o.

¹⁷ *I.m.* 108. o.

¹⁸ *I.m.* 114. o.

RORTY A SZABADSÁGRÓL

KRÉMER SÁNDOR

A SZABADSÁG ÁLTALÁBAN

Elsősorban arra érdemes rákérdezni, mit is értünk egyáltalán szabadságon? *A szabadság mint olyan ugyanis nem létezik!* Világunkban csak szabadságok léteznek mint különösségek. *A szabadság általánossága absztrakció.* A konkrét szabadságok nyilvánvalóan feloszthatók területük, alanyuk és jellegük (szubjektív és objektív¹) szerint. Ennek alapján beszélhetünk gazdasági, jogi, politikai, vallási, tudományos, erkölcsi, filozófiai, stb. szabadságról, valamint az egyén, valamely csoport, réteg, stb., vagy akár az emberiség szabadságáról. Szubjektív szabadságról szólhatunk, amikor szabadnak érezzük, hisszük és/vagy gondoljuk magunkat, akár ennek valósága nélkül, és amennyiben utóbbi is adott, azaz ténylegesen megtehetjük, amit akarunk, akkor objektíve is szabadok vagyunk.

A szabadság tehát kaleidoszkopszerű társadalmi jelenség, ami azonban – már a felsorolásból is láthatóan – mindig tartalmaz objektív és szubjektív, azaz tudati mozzanatot is, hiszen számunkra nem létezhetne, ha nem tudnánk róla. De mi a szabadság lényege? Mi a közös mozzanat a különösségként létező, konkrét szabadságokban? Lennie kell ilyen közös mozzanatnak, mert nélküle nem alkothattuk volna meg a szabadság fogalmát, hiszen minden fogalom az általánosság gondolati kifejeződése, reprodukciója. Az egyes szabadságok alaposabb szemügyre vétele után azt mondhatjuk, hogy *a szabadság* nem más, mint *az alternatívák közötti választás valósága*. Minden konkrét szabadságban megtaláljuk ugyanis a választás tudati mozzanatát, de ez csak a szabadság szubjektív oldala, ha ténylegesen nem érvényesíthetjük ezt világunkban, vagyis az objektív dimenzió hiányában.

SZABADSÁGFELFOGÁS A MINDENNAPI ÉLETBEN

Ha ezekután a mindennapi szabadságfelfogásra pillantunk, akkor azt látjuk, hogy a mindennapi életben a legtöbb ember spontán materialista módon gondolkodik. E husserli természetes beállítódásban teljesen magától értetődőnek vesszük, hogy a dolgok tőlünk függetlenül léteznek, és alapvetően

¹ Objektív az interszubjektív megegyezés értelmében.

olyanok, amilyenek tapasztaljuk őket. Emberi létmódunkból következően azonban mindig transzcendáljuk hétköznapi világunkat. Valószínűleg mindig lesznek metafizikai kérdések, de nem mindig találunk metafizikai válaszokat. Pontosabban: ha vannak is metafizikai válaszok, azokkal a legtöbb ember inkább mihamarabb igyekszik elhallgattatni elméleti kíváncsiságát. Mielőbb törekszik visszatérni hétköznapijaihoz, hiszen az a kézzelfogható valóság. A mindennapi élet spontán materializmusa tehát többnyire idealista metafizikával egészül ki (vallás), mert állandóan izgató metafizikai kíváncsiságunkat így a legegyszerűbb antropomorf módon kielégíteni. Így a legkönnyebb nem gondolni a heideggeri *gond*dal (amihez nem kell ismerni Heidegger filozófiáját!), azaz gond nélkül tovább élni hétköznapijainkat, és elkerülni olyan „borzalmakat”, mint a rendszeres, egzisztenciális gondolkodás. Filozófiai szempontból tehát legalább Heidegger egzisztenciális analízise óta nem meglepő világba való belevettségünk és Önmagunktól való szorongásunk, hiszen „a jelenlét *menekül* önmaga mint a tulajdonképpeni-önmaga lenni-tudás elől.”²

Ha esetleg a hétköznapiakat nem is tekintik igazán valódinak, valamiféle végső, abszolút valóság elismerése, vagy legalább ennek halvány igénye, még sok értelmiséginél is látható. Ez pedig nyilvánvalóan meghatározza az emberi lényegről, sorsról, és így az emberi szabadságról valott álláspontjukat is. Ahogy Rorty fogalmaz *Esetlegesség, ironia és szolidaritás* című könyvében³:

„Aki úgy gondolja, hogy vannak jól megalapozott elméleti válaszok (metafizikai kérdéseinkre – K.S.), az lelke mélyén még mindig teológus vagy metafizikus. Az hisz az idő és a véletlen feletti rendben, amely meghatározza az ember helyét, és létrehozza a felelősségek hierarchiáját.

Az ironikus értelmiségiek száma, akik nem hisznek egy ilyen rendben, sokkal kisebb (még szerencsés, gazdag és művelt demokráciákban is), mint azoké, akik hiszik, hogy kell lennie egy ilyen rendnek. A legtöbb nem-értelmiségi még mindig elkötelezett valamilyen formájú vallásos hitnek, vagy a felvilágosodás racionalizmusa valamilyen fajtájának.” (EIS 14. – Kiemelés tőlem. K.S.)

Az emberek többsége már eleve és önmaga korlátozza tehát szabadságát valamiféle abszolút transzcendenciával. Ezért azt sem könnyen fogadják el, hogy az ember relatíve szabad lény. Egyrészt semmiféle abszolút transzcendencia léte nem igazolható apodiktikusan. Másrészt a véletlen is objektíve adott számunkra, véges, radikálisan időbeli és történelmi lények számára. Mindez, egzisztálásunk megszüntethetetlen alternatívásával, a választással

² Martin Heidegger: *Lét és idő*. Budapest, Osiris, 2004. 217. o.

³ Richard Rorty: *Esetlegesség, ironia és szolidaritás*. Pécs, Jelenkor, 1994. (R. Rorty: *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989.) A továbbiakban: EIS.

együtt biztosítja, ha nem is az abszolút, de legalább a relatív szabadságot. Ha nem is ítéltettünk teljes szabadságra, ahogy Sarte állítja, meghatározottságokat is mutató világunkban viszonylag szabadok lehetünk. Azt sem könnyű felismerni és elismerni, hogy determinizmus és szabadság csak együtt léteznek.

Nem ellentétről, hanem mindig ellentmondásról lehet csak szó, a kizártság és a feltételezettség kölcsönös és egyidejű megléte értelmében. Hegellel szólva, a szabadság: felismert szükségszerűség. Determinációról csak azért tudhatunk és beszélhetünk egyáltalán, mert létezik a szabadság, és fordítva: a szabadság kizárólag a determináció által lehetséges. Ha világunkban nem volnának meghatározott, azaz szükségszerű és törvényszerű folyamatok, akkor választásaink eredménye teljességgel véletlenszerű és kiszámíthatatlan lenne, ezért a szabadság sem létezne. Azt sem tudnánk ugyanis, mit kell választanunk céljaink realizálása érdekében.

Rorty azonban ennél is radikálisabban gondolkodik...

RORTY SZABADSÁGFELFOGÁSA

Richard Rorty valószínűleg a legismertebb amerikai filozófus az irodalomelmélet területén. Az analitikus filozófiában szerzett alapos képzés és e tradícióban folytatott hosszú gyakorlat után, ahol különös tiszteletnek örvendett tudat- és nyelvfilozófiai munkásságának köszönhetően, Rorty akkor vált fontossá az irodalomelmélet számára, amikor visszautasította az analitikus tradíciót, hogy magához ölelje a neopragmatizmusnak a kortárs kontinentális filozófiával konvergáló változatát. E konvergencia főbb sajátosságai az anti-esszencializmus, illetve a megalapozás ellenesség, az emberi gondolkodás és az igazság történetiségének kimondása, illetve a tapasztalat kiküszöbölhetetlen hermeneutikai és nyelvi dimenziójának megfogalmazása. Rorty interpretációi Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Jürgen Habermas és Michel Foucault gondolkodásáról igen befolyásossá váltak, és gyümölcsöző dialógust eredményeztek egyrészt a kontinentális és az angolszász filozófiai tradíció, másrészt a filozófia és az irodalomelmélet között. Egészen 2007-es haláláig tudatosan törekedett e párbeszédök ápolására.

Rorty – mint mindig – a szabadság kérdésénél is a lehetőségek maximumát kereste. *Nála a szabadság: önteremtés egyéni és társadalmi szinten.* (A társadalmi önteremtéssel most nem foglalkozom, mivel az lényegében Rorty liberális utópiája, amit egy korábbi írásomban mutattam be⁴. Most csak az

⁴ Vö. Krémer Sándor: Igazság és igazságosság Rorty filozófiájában In: Laczkó Sándor – Dékány András (szerk.) *Lábjegyzetek Platónhoz 7. Az igazságosság.* Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány - Magyar Filozófiai Társaság 2009. 303–310. o.

individuális dimenzióra koncentrálok.) Ahogy Rorty, *Esetlegesség, ironia és szolidaritás* című könyvében Wittgenstein és Davidson segítségével mutatja fel a nyelv esetlegességét, úgy Nietzsche és Freud segítségét használja a személyiség esetlegességének igazolásánál. Minden ember személyisége esetleges, de csak az ún. „erős költő” látja meg ebben az önteremtés lehetőségét. A szabadságból mint felismert szükségszerűségből csak nála lesz – mint Rorty fogalmaz – „szabadság mint felismert esetlegesség” (EIS 58.).

Radikális historicizmusa és nominalizmusa következtében Rorty szerint *nincs* semmiféle örök, változatlan belső lényege se a világnak, se az egyes dolgoknak. Ennélfogva, a deterministákkal ellentétben, számára nem kérdés, hogy a véletlen számunkra, véges, radikálisan időbeli, történeti lények számára mindig létezik. Sőt, derridiánusként Rorty éppen a véletlen, az esetlegesség dominanciáját hangsúlyozza a törvényszerűvel, a szükségszerűvel szemben. Ez azonban nem jelent indeterminizmust. Rorty egy pillanatig sem tagadja, hogy világunk általános (de sohasem egyetemes) leírásaiban szerepet kapnak tendenciák, törvényszerűségek is. Azt sohasem tudhatjuk meg, milyen a valóság önmagában és a maga teljességében. De világunkról, vagyis a számunkra általunk is konstruáltan adódó valóságról, újabb és újabb leírásokat készítünk.

Rorty mindenekelőtt azt emeli tehát ki, hogy az esetlegességek (a véletlenek!) sokkal jelentősebb szerepet játszanak életünkben, mint azt elismerjük, vagy elismerni szeretnénk. Ha viszont nem létezik semmiféle örök, változatlan lényeg, hanem minden viszonszerű, akkor csak általános (de nem egyetemes) naratívákat tudunk alkotni önmagunkról és a világról is. Ezáltal pedig, örök és változatlan lényegektől hiányában, *teremtjük* önmagunkat és világunkat is. Nem létünket teremtjük, hanem csupán annak *hogyanját*.

Ezekután jogos a kérdés: Ki az individuum, ki a *self* Rortynál? Ki ez a konkrét, esetleges, viszonszerű, időbeli és történeti én? A *self*, vagyis a tudatos én, avagy a személyiség esetleges, hiszen – Dennett, Rorty által átvett kifejezésével – a *self* csak a narratív gravitáció középpontja (Center of Narrativ Gravity⁵). Itt némi magyarázatra van szükség, amit azonban mindenki ellenőrizhet saját, hétköznapi tapasztalatai alapján. Ha feltesszük azt az egyszerű kérdést, hogy „Ki vagyok én?”, akkor milyen válaszokat adunk? Tartalmilag meglehetősen eltérőeket, de formailag mindegyik egy-egy narratíva, önmagunkra vonatkozó leírás lesz. A gondolkodásunk, emlékezetünk születése előtti idők tekintetében mások (szülők, nagyszülők, rokonok, orvosok, stb.), rólunk alkotott szóbeli és nem szóbeli (pl. fotók, filmek, rajzok, stb.) leírásait vesszük át, és mást nem is tudunk, tudhatunk életünk ezen időszakáról. Későbbi történéseinkről viszont már saját narratívákat alkotunk, a lelki

⁵ D. Dennett: *Consciousness Explained*. Penguin, 1991. p. 430.

életünknek legalább elviselhető összhangot biztosítani törekvő pszichikai folyamatok szerint. (Ennek sikertelensége patológikus következményekkel járhat: skizofrénia és társai...) Azaz többnyire csak a szépre emlékezünk, a negatívumokat pedig igyekszünk elfelejteni, vagy legalább ferdíteni, torzítani, elfedni. Akármilyen módon működnek is azonban e pszichés folyamatok, nem történik semmi más, mint az, hogy olyan leírásokat adunk saját életünkről, amelyeknek mindig (közvetlenül vagy közvetve) mi állunk a centrumában.

Itt érkeztünk el az egyéni szabadság egyik speciális kérdéséhez. Rorty ugyanis nem válik se kétségbeesetté, se rezignálttá az én esetlegességének felismerésétől, hanem éppen ellenkezőleg: *lehetőséget* lát benne. Az *individuális önteremtés lehetőségét*. Az egyéni szabadságnak is ezernyi formája létezik, de Rorty lényegében önteremtésként értelmezi azt.

De mit is ért Rorty önteremtésen; mi az individuális szabadság maximuma, és ki is az erős költő?

Az emberi élet nem csupán folyamat, hanem feladat, ha valóban emberi módon akarjuk élni. Az *önteremtés nem azonos az egyéni szabadság egészével*. Az individuális önteremtés már az egyéni szabadság önreflexív formája. Az önteremtésként megnyilvánuló szabadság ugyanis az egyéni szabadság legfelső szintje. Az „önteremtés” fogalmából adódóan önreflexív, mégis hihetetlenül sokféleképpen realizálódhat. Nem tekintve most és itt az egyéni szabadság önreflexiót megelőző, pusztán spontaneitásból testet öltő, majdnem vegetatív szintjeit, az önteremtés maga is számtalan fokon és formában megnyilvánulhat: a meglévő szótárak hétköznapi, szinte spontán kombinálásától, egészen az erős költő életformájáig. Az *erős költő az önteremtésként felfogott individuális szabadság lehetséges maximuma*. A szabadság mint önteremtés e maximuma pedig nem más, mint egyszeri és ismételhetetlen individuális esetlegességünk öntudatos megteremtése. Lényegében mindannyiunk személyisége egyszeri és ismételhetetlen, de kevesen teremtik ezt öntudatosan.⁶

Ki az „erős költő”? Ahogy Rorty fogalmaz, az erős költő az „olyan ember, mint Galilei, Yeats vagy Hegel (a „költő” abban a tág értelemben, ahogy én használom e fogalmat – abban az értelemben, hogy „valaki, aki megújítja a dolgokat”)”. (EIS 27.) Vagyis az „erős költő” az, aki az emberi gyakorlatot megváltoztató módon képes újraleírásaival megújítani a dolgokat.

⁶ Ebbe az értelmezésbe az önpusztítás is belefér, mivel az önpusztítás is *önteremtés, az önteremtés egyik speciális esete*. Nyilvánvaló ugyanis, hogy az önpusztítás is művelhető például a hétköznapi drogoktól (alkohol, nikotin, etc.) kezdve, mondjuk a valláserkölcsi megalapozású szamuráj kódex szerinti harakiriig vagy kamikázé halálig és tovább a legkülönbözőbb szinteken, motivációkból és formákban, de mindegyik „önteremtés” is az adott szinten: önmagunk megalkotása egyfajta, esetleges, egyszeri és ismételhetetlen módon.

Rorty szerint a 19. századtól kezdve nem a teológus, nem is a filozófus, de még a tudós sem, hanem sokkal inkább a költő az, aki jellemzi korunkat. Amióta a francia forradalom, a romantikus költészet és a klasszikus német idealizmus által elindított folyamatok világossá tették, hogy az igazságot nem megtaláljuk, hanem létrehozuk, a teológus, a filozófus és a tudós helyét a költő foglalta el.⁷

Az erős költő tehát az önteremtésként felfogott szabadság lehetséges maximuma, aki új leírásaival megújítja a látásmódunkat, az emberi gyakorlatot. Az erős költőre is áll azonban, hogy énje a narratív gravitáció közép-pontja. De ő több a hétköznapi embernél. Több, mivel ő alkotja az új leírásokat, narratívákat, vagyis – Rorty kifejezésével – az új *szótárakat*. Teszi ezt a *metaforával*, aminek nincs bevett jelentése a köznyelvben. A metafora tehát lényegében egy bevett, megszokott jelentés nélküli jel. Amikor szokatlan hatása később megszokottá válik, akkor ezáltal meg is szűnik metaforaként létezni. Halott metaforává lesz.

Rorty szerint az erős költő félelme az elmúlástól mindig sokkal erőteljesebb, mint a hétköznapi emberé! Ezért a publikussal nem csupán összhangban, de több esetben és tekintetben ellentétben is álló magánszféránkhoz tartozó önteremtést illetően, Rorty sokkal nagyobb lehetőséget lát a *költészet*, mint a filozófia számára. Ahogy Rorty fogalmaz:

„Nietzsche sejtette, hogy csak a költők tudják igazán értékelni az esetlegességet. A többiek arra vannak ítélve, hogy filozófusok maradjanak, hogy kitartsanak amellett, hogy tényleg van egyetlen igaz leltár, az emberi szituáció egyetlen igaz leírása, életünk egyetlen egyetemes kontextusa.” (EIS 45.)

Az erős költő egyik, az *Esetlegesség* könyv ötödik fejezetében részletebben kidolgozott példája Martin Heidegger. Rorty e fejezetben a metafizikától megkülönbözteti az ironikus teóriát és az ironikus regényt, ahol a két utóbbi, metafizikusságot elkerülő versenyéből az ironikus regény kerül ki győztesen. Az ironikus művész a szépség mércéje szerint alkot (Proust), míg az ironikus teoretikus a fenséges egyetemes előfeltevéseit akarja megragadni, és ily módon mindig kudarcot vall. Rorty szerint, ebben a tekintetben Heidegger is kudarcot vallott. Nem tudta ugyanis feloldani a paradoxont: „hogyan írhatunk történeti elbeszélést a metafizikáról (...) anélkül, hogy magunk metafizikusokká válnánk?” (EIS 125.)

A fenséges *egyetemes* előfeltevéseinek megragadására, vagy életünk *egyetemes* kontextusának leírására irányuló törekvés egyaránt túlmutat a narratívák általánosságán, és így platonikus metafizikát eredményez. Az *egyetemes metafizikát* szűl. Ez a törekvés, a költőkkel, írókkal szemben

⁷ Vö. EIS első és második fejezetével.

inkább a filozófusok sajátja, amit Rorty az egész platonikus tradícióval együtt lényegében elutasít. Filozófia és költészet évezredes versengésében, az egyetemessel, a szükségszerűvel szemben az esetlegesség dominanciáját hirdető Rortynál ezért nyilvánvalóan a költészet élvez prioritást.

Az *Esetlegesség* könyv második fejezetében, ami „A személyiség esetlegessége” címet viseli, Rorty Nietzsche és Freud nézeteit elemzi. Rorty szerint Nietzsche az önteremtésként felfogott szabadságnak radikális, de egyúttal antidemokratikus értelmezését nyújtja (EIS 43-44.). Nietzsche az „önmegismerést (...) önteremtésnek tartotta. Az önmagunk megismerésére vezető folyamat, a saját esetlegességünkkel való konfrontáció, a saját okaink visszavezetése eredetükre azonos azzal a folyamattal, hogy egy új nyelvet találunk föl – azaz új metaforákat találunk ki. Ugyanis az egyedi ember individualitásának bármely szószerinti leírása, amely egy örökölt nyelvjátéknak erre a célra való használata, szükségszerűen kudarcot fog vallani. Ezáltal ugyanis nem fogja saját egyedi jegyeit eredetükig visszavezetni, hanem pusztán azt fogja elérni, hogy nem egyéniségként fogja látni magát, hanem egy típus ismétlődő példányaként, valami olyannak másolataként vagy hasonmásaként, amit már azonosítottak. Kudarcot vallani mint költő – és ennél fogva Nietzsche számára kudarcot vallani mint ember – annyi, mint elfogadni más leírását magunkról, végrehajtani egy előzőleg elkészített programot, legfeljebb korábban megírt költemények elegáns változatait írni.” (EIS 44 – Kiemelés tőlem: K. S.)

Rorty értelmezésében Freud segített de-divinizálni az én-t azáltal, hogy a tudatot visszavezette neveltetésünk esetlegességeiben rejlő eredetére. (Vö. EIS 46-47.) Tehát ő is az esetlegesség híve, de nem állított fel olyan maximalista követelményeket, amelyeket csak néhány kivételes tehetség képes teljesjesíteni. Értelmezése sokkal demokratikusabb:

„Freudot hasznosabbá és érdekesebbé teszi Nietzschénél, hogy ő nem utalja az emberiség nagy többségét a halandó állatok sorába. Ugyanis Freudnak a tudattalan fantáziával kapcsolatos leírása megmutatja, miként tekinthetünk minden egyes emberi életet költeménynek – vagy pontosabban, egyetlen emberi élet sem annyira meggyötört a szenvedés által, hogy képtelen lenne megtanulni egy nyelvet, sem annyira nincs elmerülve a fárasztó munkában, hogy ne lenne elég szabad ideje létrehozni egy önleírást. (...) Amint Philip Rieff mondja, 'Freud demokratizálja a zsenit, mindenkinek kreatív tudattalant adva'.” (EIS 53.)

Az erős költő tehát több mint a hétköznapi ember. A hétköznapi embernél ugyanis többnyire hiányzik a briliáns nyelvi kifejezőkészség, vagyis a nyelvi tehetség. A hétköznapi ember számára ezért többnyire nem is fontos, többnyire nincs is rá igénye, hogy megújítsa a dolgokat. A hétköznapi ember

többször csupán meglévő szótárak kombinációja, bár egyszeri és ismételt kombinációja. Vagyis új nyelvjátékok létrehozására⁸ hétköznapi szinten minden ember képes, de *új szótárakat (metaforákat)* teremteni csak az erős költő! Az erős költő tehát társadalmi szinten újítja meg metaforáival a dolgokat, a társadalmi gyakorlatot!

De az erős költő lehetőségei sem korlátlanok. Melyek ezek a korlátok? Elsősorban a nyelvi korlátok érvényesek az erős költőre is. Ugyanis az erős költő is csak egy természetes nyelv háttére előtt képes megújítani a dolgokat. Egy olyan nyelv, aminek minden szava metafora lenne, nem nyelv volna – mint Rorty írja –, hanem blabla. (EIS 58.) Emellett az „esetlegesség” is korlátokat szab az erős költőnek. Az „esetlegesség” ugyanis nem csupán előnyökkel, hanem hátrányokkal, korlátokkal is jár. De mit is jelent az „esetlegesség”, ez a sokszor félreértelmezett fogalom Rortynál?

Az esetlegesség, értelmezésem szerint, alapvetően két dolgot jelent Rortynál. Egyrészt a radikális időbeliséget és történetiséget; másrészt a véletlen kiiktathatatlanságát a világ történéseiből (nyelv, self, közösség, stb.). Az esetlegesség tehát nem jelent totális relativizmust, amivel szemben az ember abszolút tehetetlen. Az esetlegesség egy „minél inkább...”, annál inkább...” összefüggés: minél inkább teremtem önmagam tudatos értékválasztással, az esetlegesség annál inkább háttérbe szorul, de teljesen sohasem iktatható ki. A szabadság, mint önteremtés tehát kettős módon függ össze az esetlegességgel: egyrészt az esetlegességre épül; másrészt korlátozza az esetlegességet az értékválasztás révén.

Az ironikus liberális – mint Rorty több helyen is írja – kész akár meghalni is saját aktuális értékválasztásáért, aktuális értékrendjéért. Ahogy Rorty fogalmaz:

„Ebben a könyvben azt követeltem, hogy próbáljunk meg nem akarni semmi történelem és intézmények fölött állót. Könyvem alapvető premisszája az, hogy *egy meggyőződés még olyan emberek esetében is képes szabályozni a cselekvést, és tekinthető olyasminnek, amiért érdemes meghalni*, akik tudatában vannak annak, hogy ezt a meggyőződést nem az esetleges történeti körülményeknél mélyebb dolgok okozták.” (EIS 209. – Kiemelések tőlem: K. S.)

⁸ A hétköznapi ember sem megtalálja, hanem *létrehozza* az új nyelvjátékokat!

Hogy a szabadság valamely fogalmának – akár ha csak hallgatólagosan is, de – konstitutív szerepet kell játszania a filozófiai hermeneutikában, az már az arra vetett első pillantásból is valószínűsíthető, hogy mely hagyományhoz kapcsolódik Gadamer hermeneutikai elmélete kifejtése során. Mint ismeretes, azon erőfeszítésekről van szó, amelyek a német filozófiai tradícióban a 19. század első felétől kerültek mindinkább az előtérbe, s ama kérdéskör tisztázására irányultak, mely összefoglalóan a 'szellemtudományok' problémájaként vonult be a filozófiai köztudatba.² E törekvések első sorban azt célozták, hogy a természetmegismerést és annak módszerét kitüntető – jellemzően francia és angolszász – megközelítésekkel, kiváltképp pedig a pozitivizmus egységes tudományképével ellentétben védelmükbe vegyék a humán stúdiumok sajátlagosságát, illetve hogy megalapozzák azt. A szellemtudományoknak a természettudományok mintaképszerűségét szem előtt tartó önértelmezése ugyanis e német hagyomány számára – miként Fehér M. István fogalmaz – „a történelmi és humán diszciplínák sajátos munkájának félreismerését és felforgatását, »tárgyának« – a történeti embernek – pedig a megcsonkítását, eltorzítását – elsődlegesen szabadságától való megfosztását és pusztá természeti lényvé való degradálását – jelentette”.³ A humán stúdiumok autonómiáját védő ezen törekvések háttérében tehát már mindig is az a mélyen meghúzódó, mondhatni tudományelöttes meggyőződés rejlett, mely szerint *az ember nem sorolható be minden további nélkül a természeti létezők közé*, s adekvát tanulmányozása már csak ezért sem követheti valamely, a természetmegismerés terén honos tudományfogalom követelményeit.

Az igazi kérdés számunkra eközben persze éppen abban rejlik, hogy közelebbről miként is jut érvényre Gadamer filozófiai hermeneutikájában az, amire természet és szabadság említett distinkciója utal. Első megközelítésben talán kézenfekvőnek tűnhet, hogy e megkülönböztetés kapcsán Gadamer esetében is (ahogyan a szóban forgó eszmétörténeti vonulat egésze te-

1 A tanulmány elkészítését az OTKA K 76865 számú pályázata támogatta.

2 E vonulatot főként Schleiermacher, Ranke és a historista iskola, Droysen, Windelband és Rickert, kiváltképp pedig Dilthey neve fémjelzi.

3 E törekvések rövid jellemzéséhez, valamint a gadameri kezdeményezés jelentőségének összegzéséhez ld. Fehér M. István: Hermeneutika és humanizmus In. Nyíró Miklós (szerk.): *Hans-Georg Gadamer – egy 20. századi humanista*. L'Harmattan, Budapest, 2009. 44. skk.

kintetében is) vagy Kant közvetlen hatását, vagy legalábbis – a német idealizmus, illetve romantika közvetítésével – a kanti filozófia alapfogalmainak valamilyen formában történő továbbélését véljük felfedezni. Annál is inkább jogosultnak látszhat egy ilyen összefüggésre hivatkozni, mivel a filozófia terén Kant által végbevitt ún. transzcendentális fordulat jórészt ugyancsak az újkori természettudományok kihívására adott válaszként értette magát. Mint ismeretes, Kantnak – mint írja – „korlátoz[nia] kellett a *tudást*, hogy a [morális] *hit* számára tér nyíljon”,⁴ vagyis határok közé kellett utasítania a kauzalitás törvénye alatt álló természet modernkori fogalmának, s az ilyen természettörvények megismerését célzó tudományoknak az érvényességi igényét, hogy biztosíthassa a szabadság eszméjének jogait. Eszerint a szabadság – ellentétben a természet oksági rendjével – „empirikus feltételektől független kauzalitás”,⁵ vagyis „*causa noumenon*”.⁶ Továbbá, a szabadság ezen eszméje a gyakorlati ész tényeként adott a számunkra – világít rá Kant –, amennyiben ez „az egyetlen a spekulatív ész összes eszméi közül, amelynek a lehetőségét a priori *tudjuk*, anélkül hogy belátnánk; a szabadság ugyanis a morális törvény feltétele, márpedig e törvényről tudással rendelkezünk”.⁷

Mármost könnyen úgy tűnhet, hogy Gadamer ezt a kanti distinkciót követi, amikor a következőket mondja: „A természet ereje mindenben keresztülrad, ami él, az emberin is. Mindazonáltal a természet általi feltételezettség és az úgynevezett szabadság elválása az ember alapvető kitüntető jegye, melynél fogva az ember világa [...] kiemelkedik” (GW 8, 410).⁸ Ám eközben nem véletlenül minősíti a szabadság fogalmát az ‘úgynevezett’ jelzővel. A filozófia hermeneutikai fordulatával ugyanis az emberi szabadság fogalma elsődlegesen immár nem a modern természetfogalom ellenében (mint Kantnál), hanem általában az újkori filozófia megközelítésével szemben teljességgel új (ugyanakkor nagyon is régi) konstellációban, ti. egyáltalán az ember nyelvi-sége vonatkozásában nyeri el a maga meghatározottságát.

⁴ Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Fordította Kis János, Ictus, 1995. 42.

⁵ Immanuel Kant: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. In. uő.: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése – A gyakorlati ész kritikája – Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat, Budapest, 1991. 70.

⁶ I. m. 62.

⁷ Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. Osiris/Gond-Cura, Budapest, 2004. 10.

⁸ A Gadamertól származó idézetek esetében a főszövegbe iktatott zárójelben, GW rövidítéssel hivatkozom összegyűjtött műveire (*Gesammelte Werke*, 1-10. köt., Tübingen, Mohr, 1985-1995), melyet a kötetszám, majd pedig az oldalszám követ. Kivételt képeznek az összkiadásban nem szereplő egyik rövidebb írásából, valamint az *Igazság és módszer*ből származó idézetek, mely utóbbiak esetében IM rövidítést követően a magyar fordítás oldalszámait adom meg, ugyancsak a főszövegben.

Az alábbiakban ennek megfelelően az ember nyelviségében kifejeződő, egyúttal pedig általa lehetővé tett szabadságának a jellegét – illetve annak bizonyos vonásait – tárgyalom, először Gadamer főműve keretében, majd pedig a főművet követően született írásai összefüggésében. Tanulmányom harmadik részében végül azt vizsgálom, hogy a felfejtett összefüggések vonatkozásában milyen szerepet játszik a közösség.⁹

I. SZABADSÁG ÉS NYELVISÉG ÖSSZEFÜGGÉSE AZ *IGAZSÁG ÉS MÓDSZER* BEN

Mindenekelőtt szembeötlő, hogy az *Igazság és módszer* című főműben a szabadság problémájának kifejezett tárgyalásáról aligha beszélhetünk, s csak az utolsó, harmadik rész záró fejezetének egyik alfejezetében veszi egyáltalán igénybe Gadamer az azt megillető hangsúllyal az emberi szabadság fogalmát, mégpedig negatív a környező világ, pozitív a világ és a nyelv fogalmai kapcsán. E helyen a következőket olvashatjuk: „minden más élőlényel ellentétben, az ember világviszonyát a környező világgal szembeni szabadság (*Umweltfreiheit*) jellemzi” (IM, 490). Ez az egyelőre még elhatároló jellemzés nyomban kiegészül azonban a következőkkel: „Ez a környező világgal szembeni szabadság a világ nyelvi jellegét (*die sprachliche Verfaßtheit der Welt*) is magában foglalja. A kettő összetartozik. Ha fölémelkedünk a világ felől szembejövőkk szorításának, akkor ez azt jelenti, hogy van nyelvünk, és van világunk” (IM, 490). Eszerint az emberi szabadság mindenekelőtt abban fejeződik ki, hogy – kiemelkedvén környező világa közvetlenül ható impulzusainak a kötéséből – az ember mindenkor valamely (számára nyelvileg artikulálódó) világban élve az, aki. Világa ennyiben csak az embernek van, s az ember ezen mindenkori (s alapjaiban nyelvileg konstituálódó) világviszonya lényegileg foglalja magában a szabadság mozzanatát. Miként az Gadamer megfogalmazásából kiolvasható, *szabadság, világ (és nyelv)* koextenzív jelentésű és egymást implikáló fogalmak, éppen amennyiben az *ember egyformán eredendő, s valamiképpen egymásban kifejeződő határoz-mányait* ragadják meg.

Hogy eközben miként fonódik össze ily eredendően az ember nyelvisége, s hogy világgal bír, Gadamer közelebbről is megvilágítja – többek közt – a következő szavakkal: „Világgal bírni annyi, mint a világhoz viszonyulni. De a

⁹ Mindeközben el kellett tekintenem legalábbis két további, megítélésem szerint nem kevésbé jelentős, ám külön tematizálást igénylő vonatkozástól, így egyfelől az ember nyelvisége talaján kiépülő történetisége, illetve a kifejezetten eme történetisége folytán neki tulajdonítható szabadság mibenlétének a vázolásától, másfelől pedig a nyelviség egy további sajátos aspektusának, nevezetesen a költői – vagy tágabban: művészi – szabadság fogalmának a számbavételétől.

világhoz csak akkor tudunk viszonyulni, ha azzal szemben, ami a világ felől elénk kerül, olyan távolságot tudunk tartani (*sich [...] so weit freihalten*), hogy magunk elé tudjuk állítani úgy, ahogy van. Ez a képesség egyszerre jelenti azt, hogy világunk van, és azt, hogy nyelvünk van” (IM, 490). A közvetlenül szorongató áradatából való ön-kioldás eközben egyáltalán „nem a környező világ elhagyását jelenti, hanem a másféle hozzáállást, a szabad, távolságtartó viszonyulást” (IM, 491), hívja fel rá a figyelmet Gadamer. Ez a ’másféle viszonyulás’ teremti meg ugyanakkor annak a lehetőségét, hogy a korábban még szorongatóak immár „önálló máslétként” (IM, 492), elkülönülő tényállásokként, azaz dolgokként artikulálódjanak a számunkra. Amit pedig ’világ’-nak nevezünk, az nem egyéb, mint az így kirajzolódó tényállások alkotta univerzum. Gadamer alapvető jelentőségű tézise mindazonáltal az, hogy a viszonyulásmód e megváltozása, vagyis a szóban forgó *távolság* kiépülése – ahogyan az újra és újra végbeviendő visszahódítása is – *az ember nyelviségében gyökerező teljesítmény*: maga a fölébe emelkedés – mint kiemelkedés a környező világból, egyúttal pedig felemelkedés a világhoz – „mindig nyelvi jellegű” (IM, 491 skk.). Az *Igazság és módszer*hez szánt ’kiegészítéseket’ is tartalmazó kötet alábbi szavai ugyancsak nyelv és világ ezen eredendő összefüggésére hivatottak fényt vetni: „Azáltal növünk fel, úgy ismerkedünk meg a világgal, az emberekkel, s végső soron önmagunkkal is, hogy beszélni tanulunk. Ám beszélni tanulni nem azt jelenti, hogy bevezetést nyerünk valamiféle már előzőleg meglévő eszköznek a használatába, mely a számunkra egyébként otthonos és ismert világ jelölésére szolgálna. Sokkal inkább azt jelenti, hogy magára a világ otthonosságára és ismeretére teszünk szert, ahogyan azzal szembesülünk” (GW 2, 149). Hogy eközben miként gondolandó el közelebből ez a nyelviségben rejlő teljesítmény, Gadamer többnyire a ’menekülő sereg’ arisztotelészi hasonlatát segítségül hívva világítja meg, melyre majd a harmadik részben térünk vissza, röviden.¹⁰

Mindazonáltal megjegyzendő, hogy a főmű szintén utal a dolgokkal szembeni szabad viszonyulás egy további – számunkra itt ugyancsak fontos – aspektusára, nevezetesen, hogy e viszony egyúttal magában foglalja a dolgoknak adott nevekkal szembeni szabadságnak a mozzanatát, vagyis a *nyelvhasználatnak a szabadságát* is. Mint olvashatjuk, „[a] környező világgal szembeni szabadsággal együtt az ember számára adva van egyáltalán a szabad nyelvképesség is, s ezzel annak a történeti sokféleségnek *az alapja*, mellyel az emberi beszélés az egyetlen világhoz viszonyul” (IM, 491; kiemelés tőlem – Ny.M.). Fontos látnunk eközben, hogy a nyelviséget, ahogyan Gadamer

¹⁰ Nyelv és világ fogalmainak összefüggését bővebben tárgyalom *Nyelviség és nyelvfeleltség. Hans-Georg Gadamer és a nyelv hermeneutikája* című kötetem (L’Harmattan, Budapest, 2006.) egyik alfejezetében, a 84-95. oldalakon.

használja e kifejezést, nem szabad azonosítanunk valamely létező, partikuláris nyelvvel. E kifejezés választásával ugyanis éppen azt a feltevést kívánta elkerülni a filozófus, mely szerint a különböző nyelvek fejlődése mindenféle 'közös alap' nélkül ment volna végbe (vö. GW 10, 273). Ezzel szemben a *nyelviség*, mely a beszélni tanulásnak avagy a nyelvkészség elsajátításának, később pedig mindenkori világviszonyunk szóban történő explikálásának, vagyis egyáltalán a *nyelv keresésének a folyamatában* fejeződik ki, „valami-féle *terra firma*” (GW 10, 273) – írja majd később Gadamer –, mely valamennyi kifejlődő nyelv *a priori* feltételét képezi. Annyi mindenestre már a főmű olvasata kapcsán is rögzíthető, hogy a hermeneutikai megközelítés számára a nyelviség az ember mivolt eredendő és meghaladhatatlan határozmányát jelenti, olyasvalamit, ami lehetőségfeltételét képezi a létezőkhöz *mint létezőkhöz* való *bármely* – s nem pusztán csak a kifejezetten nyelvi – viszonyulásunknak, így annak is, hogy elgondolhassunk vagy használjunk bármit is, tudhassunk vagy éppen – szabadon – dönthessünk bármiről is.

II. NYELVISÉG ÉS SZABADSÁG ÖSSZEFÜGGÉSEI GADAMER KÉSŐBBI ÍRÁSAI ALAPJÁN

Amit a főmű – mondhatni – pusztán csak futólag említ (IM, 492), azt későbbi írásaiban Gadamer ismételtelen hangsúlyozza,¹¹ tudniillik, hogy vonatkozó belátásainak alapját Arisztotelész bizonyos megfontolásai képezik, mindenekelőtt a *Politika* című értekezés egyik nevezetes helye, ahol is Arisztotelész az ember kitüntető jegyét a *logos*ban jelöli meg. A szóban forgó passzus a következő:

„márpedig beszédre egyedül az ember képes az élőlények közt; a megszólaló hang kétségtelenül a fájdalmat és az örömet jelzi, s ezért a többi élőlénynél is megvan (természetük azonban csak addig jut el, hogy a fájdalmat és örömet megérik és egymásnak jelzik): az értelmes beszéd a hasznos és a káros, tehát egyúttal az igazságos és az igazságtalan kifejezésére szolgál. Valójában éppen az a többi élőlényrel szemben az ember sajátossága, hogy ő az egyedüli, aki felfogja a jót és a rosszat, az igazságost és az igazságtalant [...]”¹²

¹¹ Például: Mensch und Sprache (1966), GW 2, 146.; Die anthropologischen Grundlagen der Freiheit des Menschen (1987), In: *Das Erbe Europas*, 132-34.; Grenzen der Sprache (1985), GW 8, 351. skk.; Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache (1992), GW 8, 404. skk.

¹² Arisztotelész: *Politika* Fordította Szabó Miklós, Gondolat, Budapest, 1984. A2, 1253a9 skk.

Gadamer tanúsága szerint a döntő indíttatást számára ez esetben is Heidegger, közelebbről a mester Arisztotelész-olvasata jelentette. Ugyanis először Heidegger révén „nyílt fel a szeme” arra – fogalmaz visszaemlékezve Gadamer –, hogy „rendkívüli módon félrevezető, ha ezen az arisztotelészi helyen a »logoszt« a »rationale« kifejezéssel fordítjuk és az embert mint ésszel bíró lényt határozzuk meg” (GW 8, 351). „Amikor Heidegger révén Arisztotelészt tanultam olvasni – írja másutt Gadamer –, megdöbbenésemre azt láttam, hogy az ember klasszikus meghatározása nem »az ésszel bíró élő-lény« (animal rationale), hanem »a lény, melynek nyelve van«” (GW 8, 404). A hagyomány ellenében menő ezen olvasat jelentősége mármost abban mutatkozik meg mindenekelőtt, hogy mindazt, amit a fenti helyen Arisztotelész a logosz teljesítményének tulajdonít vagy azzal hoz összefüggésbe – vagyis a hasznos, az igazságos, s egyáltalán a jó iránti érzéket –, immár nem az észből, hanem sokkal inkább az ember ’nyelvképességéből’, nyelviségéből kell eredtetni, vagy legalábbis arra vonatkoztatva kell explikálni.

Mármost a logosz, ellentétben az állatok hangjelzéseivel – melyek „mindig egy meghatározott viselkedésre utasítják a fajhoz tartozó egyedeket” (IM, 492) –, nem egyszerűen a veszély vagy valamely kíváncsú dolog (pl. élelem) jelzésére használatos ’jelnyelv’, hanem sokkal inkább az ember ama lehetőségét nevezi meg, melynek köszönhetően ő képes „valamit szavak révén megmutatni” (GW 8, 351). A megnevezés is a rámutatás egy fajtája, úgy-szólván „szavakkal történő rámutatás” (GW 8, 411).¹³ S ahogyan a valamire történő rámutatáskor, úgy a megnevezés esetében is konstitutív mozzanat a felmutatottal szembeni távolság létrejötte. Ám aki szavakkal vagy gesztusokkal rámutat valamire, az már eleve „túllép az itten és ezáltal túllép saját rendelkezése hatókörén és személyes terén” (GW 8, 411) is. Ezért a dolgokkal szembeni távolság kiépülésében – mely egyúttal önmagunkkal szembeni távolságtartást is jelent tehát – nem annyira magának az ittnak és az otnak a távolsága, hanem egyáltalán annak a „*térnek*” a „*megnyílása*” a döntő mozzanat, melyben azután valamiről állítjuk, hogy létezik (vö. GW 8, 412).

Továbbá, a beszéd nemcsak hogy úgy képes elébünk állítani valamit, ahogyan az van, hanem azt is lehetővé teszi, hogy akkor is felmutasson ekként valamit, ha az nincs jelen. Ez utóbbi lehetőség nem annyira az előbbi követő, hanem sokkal inkább annak elébe vágó, azt megelőzően adódó lehetőségünk Gadamer szerint, s a kérdés képességében ölt testet: „Aki képes arra, hogy valamit odaállítva hagyjon lenni (dahingestellt sein lassen kann), annak más lehetőségek csaknem határtalan birodalma tárult már fel. Magatartásunknak az az alapformája, mely ezt a teljesítményt kifejezésre

¹³ Gadamer e ponton Karl Bühler elgondolásait veszi igénybe, aki a rámutatás és a megnevezés képességében jelölte meg az ember nyelviségének alapját (vö. GW 8, 408).

juttatja, a kérdés” (GW 8, 412) – hangsúlyozza. Mindenekelőtt a kérdés révén nyitjuk meg és tartjuk nyitva a lehetőségeket, ezzel szemben viszont valamely állítás éppenséggel a kérdésesség kétsége ellenében állítja magát. Ezért mondhatja Gadamer, hogy „a kérdés alapvetően eredendőbb, mint az állítás” (GW 8, 412), miközben magát a kérdés jelenségét másutt már „a legitimizációsabb köztesfenoménnek egyikének” (GW 2, 193) nevezi.

A kérdés lehetőségében, vagyis a lehetőségek feltárulásának eshetőségében mindazonáltal az embernek a mindenkori jelenlévővel szembeni fölénye mutatkozik meg. Ez a fölény a nem jelenlévő – és nem jelenlegi – iránti érzékének, s ezzel általában az idő iránti érzékének köszönhető, melyet – Platónra visszanyúlva¹⁴ – Gadamer is az ember kitüntető jegyének tekint (vö. GW 2, 146). Ez az érzék képezi az alapját – többek közt – a hasznos vagy előnyös iránti érzékünknek is, melyről Arisztotelész a logosszal való bírás kapcsán beszélt. Neki tulajdonítható ugyanis, hogy az ember – Gadamer szavaival élve – „nem csak azt képes választani, ami pillanatnyilag tetszésére van, hanem éppen hogy olyasmit is, ami a jövőre nézve ígéretes” (GW 8, 352). Maga az eszközhasználat és az eszközválasztás is ezen az idő iránti érzéken nyugszik, hiszen a magunk elé idézett különböző lehetőségek előnyeit és hátrányait mérlegelve tűnik ki az, aminek a kedvéért – vagyis ami a kiváló – egyáltalán eszközt választunk, akár olyat is, ami közvetlenül nem lenne tetszésünkre (Gadamer példája a rossz ízű gyógyszer, melyet mégis beveszünk a gyógyulás reményében – vö. GW 8, 353).

Amennyiben mármost mindezt képesek vagyunk másokkal is megosztani, a mindenkori előnyös iránti érzék egyúttal az igazságos iránti érzéket is implikálja. A választás szabadságát Gadamer a következőképpen hozza összefüggésbe az igazságossággal, s egyáltalán az embert kitüntető időérzékkel (sőt, haláltudattal is). Az embernek „[v]álasztania kell, s tudja – és tudja *mondani* –, hogy ezzel mit áll szándékában tenni: a jobbat kiolvasni és mint aki a jobb, a jót, a helyeset és az igazságosat választani. [...] A választás távolságot foglal magában, lehetőségekre irányuló pillantást, ama lehetőségek mérlegelését, melyek az ösztön és a hajlam akciósémáján túlnyúlnak [...]. Ahol emberek vannak, ott távolság van. Ott idő van, érzék az idő iránt, nyitottság a jövőre, éppenséggel a tulajdon vég felismertségében is” (Die anthropologischen Grundlagen ..., 133-4).

Gadamer ugyanitt szintén hangsúlyozza, hogy a környező impulzusok sürgető voltán való ezen fölülemelkedést nevezi a filozófia fogalmi nyelve transzcendenciának. Ez a *transzcendencia* az, ami az ember mivoltot *mindenekelőtt* kitüntet: a pusztá önfenntartáson való ezen túllépés „történik

¹⁴ Vö. Barbarić, Damir: Hörendes Denken, In: Figal, Günter und Gander, Hans-Helmuth (Hrsg.): „*Dimensionen des Hermeneutischen*”, Heidegger und Gadamer. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. 46.

a véres háború szerencsétlensége közepette a bátorság révén, ez történik az áldozat szolidaritásában, vagy mint vallási ígéret, de ugyancsak ezzel találkozzunk az emlékezet tartósságában is” (Die anthropologischen Grundlagen ..., 127-8). A választás lehetőségében rejlő szabadság végül is tehát a természeti élet ösztönvonatkozásaival szembeni távolságtartással, az azokból való kioldozottságunkkal, a nem-jelenlévő s egyáltalán az idő iránti érzékkel, a lehetőségek megnyílásával, végső soron pedig annak a „belső térnek”¹⁵ a nyelviség pályái mentén történő kiépülésével adott a számunkra, mely térben magának a mérlegelésnek – és egyáltalán a gondolkodásnak – a folyamata zajlik. Ebben az értelemben mondhatja Gadamer, hogy „a nyelviség a prioritása [...] a lehetőségek világát megnyitó dimenzióját és a szabadság érzetét egyesíti” magában (GW 8, 437). A szabadság azonban, mely természeti meghatározottságainknak a nyelviség révén történő transzcendálásában rejlik, s a mérlegelés avagy gondolkodás lehetőségében – és állandó követelményében – ölt testet, mindazonáltal *nem azonosítandó az akarat úgynevezett szabadságával*. A gondolkodás: „egyfajta szabadság” – írja Gadamer. Ám „nem az a szabadság, melyet oly módon élvezünk, hogy képesek vagyunk akaratlagosan (in Willkür) megváltoztatni a magatartásunkat, hanem olyan szabadság, amelyet még akkor sem tudunk magunktól elhárítani, ha szeretnénk” (GW 4, 171).

III. NYELVISÉG, KÖZÖSSÉG, SZABADSÁG

Az eddigiekben elsősorban a nyelviség világfeltáró teljesítményében testet öltő, illetve az azon alapuló szabadság bizonyos – inkább az egyes ember szempontjából megfogalmazódó – aspektusait igyekeztünk áttekinteni. Az alább következőkben viszont a közösségiség vonatkozásában próbáljuk megvilágítani ugyanezt az összefüggést, amennyiben az – miként Gadamer hang-

¹⁵ Ennek megfelelően Jean Grondin a következő sorokkal zárja *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába* című munkáját (Osiris, Budapest, 2002. 196-7): „Említést érdemel, hogy a *logosz endiathetosz* [a belső logosz] sztoikus tana éppen az emberi nem megkülönböztető jegyéről folytatott vita összefüggésében lépett fel. Nem a nyelv vagy a külső *logosz* az, ami az embert megkülönbözteti az állattól, mert az állatok is képesek hangzó jeleket kiadni magukból. Ami bennünket kitüntet, az egyedül a hang mögött folytatott belső megfontolás. Ez teszi lehetővé, hogy a számunkra kínálkozó szempontokat egymás ellenében mérlegeljük, s irányukban kritikailag távolságot teremtsünk. Az ember nincs reménytelenül kiszolgáltatva ösztöneinek, vagy az éppen forgalomban lévő hangoknak. Ami szabaddá teszi a lehetséges emberi létre, az a belső *logosz* szabadságának játéktere, a hermeneutika ősi témája, mely régtől fogva ésszel jelent és ígér.” A ’belső tér’ vonatkozásában vö. továbbá Damir Barbarić: Hörendes Denken, In: Figal, Günter und Gander, Hans-Helmuth (Hrsg.): *Dimensionen des Hermeneutischen*, Heidegger und Gadamer. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. 46.

súlyozza – „a *homo faber*től az *animal politicum*hoz vezető átmenetet” érinti, s így módon „kultúralapító jelentőséggel” bír (GW 8, 353).

Amikor Arisztotelész azt mondja, hogy „amik a beszédben elhangzanak, lelki tartalmak jelei, amiket pedig leírunk, a beszédben elhangzottak jelei”,¹⁶ s továbbá, hogy miként a „névszó [...] közmegegyezés szerinti jelentésű”,¹⁷ úgy „[m]inden mondat kifejez valamit, de nem mint egy éppen arra való eszköz, hanem – mint mondtuk – közmegegyezés alapján”,¹⁸ akkor minden azon múlik, miként értjük a ’közmegegyezés szerint’ (kata szünthékén) kifejezést. Arisztotelésznél ezt olvashatjuk: „»Közmegegyezés szerinti« [...] annyit tesz, hogy semmi sem természetből fogva névszó, hanem attól fogva, hogy jellé lett.”¹⁹ A beszédhangok és az írásjelek tehát nem természetből fogva, hanem ’kata szünthékén’, azaz egy bizonyos megegyezés alapján funkcionálhatnak ’szümbolon’-ként, s ennek köszönhetően tölthetik be jelölő szerepüket. Ám a döntő mozzanat eközben abban rejlik, hogy e megegyezést – ellentétben a hagyományos értelmezéssel – nem szabad egyszerűen az egyezségkötés értelmében vett konvencióként érteni. Túl azon, hogy egy ilyen egyezségkötés már eleve előfeltételezné valamely nyelv működését, s ezáltal körkörösséget, sőt, végtelen regresszust foglalna magában, már a nyelvhasználat szabályozásának a gondolata is, vagyis hogy „az emberek megállapodnak abban, hogy így és így beszéljenek”, „nyilvánvaló képtelenség” – hangsúlyozza Gadamer (GW 8, 353). Ennek megfelelően a szünthéké fogalmát szerinte már Arisztotelész is „eloldozta »konvencióként« értett naiv értelmétől” (GW 2, 74).

Ezt akkor láthatjuk be, ha fontolóra vesszük, hogy a megegyezés, melyről Arisztotelész a nyelvvel kapcsolatban beszél, nem annyira azt hivatott fogalmilag megragadni, hogy miként alakul ki vagy jön létre a nyelv, hanem sokkal inkább azt, hogy mi jellemzi azt létében, vagyis hogy miként létezik a nyelv, s min alapul az érvényessége. A megegyezés itt „a nyelv létmódját jellemzi, és semmit sem mond a keletkezéséről” (IM, 478). Ugyanis „[a]nélkül, hogy ebben az értelemben ne volnánk egyezségben már mindig is, semmilyen beszéd nem lehetséges, de amikor beszélni tanulunk, mégsem azzal kezdjük, hogy egyezséget kötünk” (GW 8, 260). E fogalommal Arisztotelész valójában nem is igen célozhatná azt, hogy az emberi nyelvhasználat ’empirikus-történeti’ – valamiféle időbeli sor kiindulópontjaként értett – kezdeteit világítsa meg. Ugyanis az emberek megegyezett mivoltában „nem rejlik semmiféle első kezdet” (GW 8, 354). A kezdet nélküli kezdet ezen

¹⁶ Arisztotelész: *Herméneutika* 1, 16a 3. In. Arisztotelész: *Organon*. Fordította Rónafalvi Ödön és Szabó Miklós, Akadémia, Budapest, 1979. 73.

¹⁷ Arisztotelész: *Herméneutika* 2, 16a 19. I. m. 74.

¹⁸ Arisztotelész: *Herméneutika* 4, 17a 1. I. m. 77.

¹⁹ Arisztotelész: *Herméneutika* 2, 16a 27. I. m. 74.

képzetének megvilágítása végett hivatkozik Gadamer újra és újra a menekülő sereg arisztotelészi hasonlatára,²⁰ melyt az hivatott érzékletessé tenni, miként gondolható el az a mediális értelmű „történés, melynek senki sem ura”, ugyanakkor mégis „az arkhé [parancs, elv] egységéhez” vezet (IM, 391-2).

Valamely nyelvközösség tagjainak esetében tehát inkább a már mindig is megegyezett mivoltukról, illetve azon „átmenetek kontinuumáról” helyénvaló beszélni, melyekben ez a megegyezettség az emberek „összejövetele” (Zusammenkommen) értelmében folyvást képződik, s mely kontinuum „az emberek életét a családtól, a kis lakó- és lélecsoporttól egészen egy szónyelv végső kibontakozásáig vezérli a nagyobb nyelvi közösségekben” (GW 8, 354). Ennek megfelelően Gadamer a főműben és azt követően egybehangzóan hangsúlyozza: „egy valódi nyelvközösségben [...] nem az a helyzet, hogy a megegyezést létrehozzuk, hanem az, hogy már mindig is megegyeztünk” (IM, 493). A szóban forgó konvencionális ennyiben „olyan jellegű, hogy soha nem köttetett meg konvencióként, soha nem fogadták el megegyezéssel. Olyan konvenció, mely úgyszólván valamennyi kölcsönös szót értés lényegként, e kölcsönös szót értésben megy végbe” (GW 8, 260). Így tehát „[a] »szünthéké« kifejezés csak annak az alapszerkezetét, ami a nyelvi megértés és nyelvi szót értés, vagyis: a megegyezést (*Übereinkommen*) hivatott megnevezni” (GW 8, 353). „A nyelv és a konvenció lényegi összefüggése csak azt mondja ki, hogy a nyelv olyan kommunikatív történés, amelyben az emberek egyezségben vannak” (GW 8, 260). „A »szünthéké«, vagyis a megegyezés fogalma mindenekelőtt azt foglalja magában, hogy a nyelv az egymással-[lét]ben (*im Miteinander*) képződik, amennyiben ott fejlődik ki az a kölcsönös szót értés, mely révén az ember képes egyezségekre jutni” (GW 8, 354). Ezért „az emberi létezők közösség valamennyi formája nyelvközösségi forma” (IM, 493). „Valójában a nyelv teljes értelme és az élet egész emberisége az, ami e kifejezés révén meghatározást nyer” (GW 8, 353; kiemelés tőlem – Ny.M.).²¹

Megfelel ennek, hogy az 'egymással' (*Miteinander*) e fentebb érintett fogalmát 'A rituálé és a nyelv fenomenológiájához' című kései írásában Gadamer már kifejezetten az ember kitüntetett jegyének megragadására veszi

²⁰ Arisztotelész: *Analitika Posterior* B19, 100a12.; melyre Gadamer a következő helyeken utal: IM, 391; Mensch und Sprache, 149-50; Grenzen der Sprache, 354; Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache (1992), GW 8, 405.

²¹ A *szünthéké* arisztotelészi fogalma itt körvonalazott értelmezésének metafizika-kritikai jelentőségét – egyúttal a hermeneutikai filozófia sajátos alapállását és kiindulópontját – jelzi a következő gadameri értékelés is: e fogalom „a lélek és a világ ama megfelelésének irányába mutat [...], amely a nyelv fenoménjén felragyog mint olyan, méghozzá anélkül, hogy egy végtelen szellemet vetítene ki grandiózus módon, melynek révén a metafizika alapozta meg teológiailag e megfelelést” (GW 2, 74).

igénybe (GW 8, 409 skk.). Noha az állatok együttléte terén is találkozhatunk a kommunikáció bizonyos formáival, akár szimbolikusnak nevezhető cselekvésekkel – vagy éppen önfeláldozással, ahogyan az egyedek közti barátság vagy ellenségeskedés bizonyos formáival stb. – is, mindez a fajfenntartás ösztönének való alávetettség jegyében, mindenkor a természet ezen céljától való függőség keretei közt zajlik. Legyenek bár az állati viselkedés formái mégoly gazdagok, s az emberi viselkedés tekintetében bizonyuljanak e formák bármennyire is hasonlóaknak, Gadamer élesen elhatárolja ezeket az emberi magatartásmódoktól, azt hangsúlyozva, hogy esetükben „nem az egyik és egy másik [egyed] az, akik itt cselekednek”, hanem a természet (vö. GW 8, 409). „[A] természet az állatokat nem ajándékozta meg egymás valódiságával (*wirkliches Einander*), hanem viselkedésmódjait egy olyan alávetettségben egyesíti, amely az állatok minden magatartását fajspecifikus együttként (*Mitsamt*) tünteti fel. Valamennyi, az emberit határoló viselkedés annak az életakarásnak rendelődik alá, mellyel a természet a faj fenntartásán fáradozik” (GW 8, 409).

Annak a módnak a jelölésére, mely az állatok valamely együttesét viselkedésük tekintetében jellemzi, s melyet általánosságban a természet célja általi vezéreltség jellemez, Gadamer tehát az együtt (*Mitsamt*) fogalmát veszi igénybe. Az emberi együttlét sajátosságának megragadására ezzel szemben az egymással (*Miteinander*) fogalmát alkalmazza, mely azt hivatott kidomborítani, hogy az együttlét emberi módja mindenkor 'szabad' egyedek 'társas' jellegű együttléte. Ez az egymással való társiasság mindazonáltal nem jelenti sem azt, hogy az kizárná az ellenségeskedést, közönyt stb., sem pedig azt, hogy ezáltal ők teljességgel levethetnék természeti mivoltukat. E tekintetben Gadamer az ember lényében rejlő kettősségről beszél – ismét csak Arisztotelészre hivatkozva²² –, mely kettősséget azonban kifejezetten nem a természet és szellem „hamis elvontságot” tükröző fogalompárja révén, hanem sokkal inkább az ösztönös késztetések hatalma és a felettük gyakorolt uralom együttthatásaként, vagyis az együtt és az egymással szoros összetartozásaként, bensőséges egymásba fonódásaként (*Ineinander von Mitsamt und Miteinander*) értelmez, s ezt tekinti „az ember igazi lényegalakzatának” (vö. GW 8, 410-11).

Ebben az összefüggésben vezeti be Gadamer a rituálé mibenlétére és jelentőségére vonatkozó megfontolásait. Ez a jelentőség ugyanis kiváltképp arról a köztesnek mondható jellegről olvasható le, amely a rituális magatartásnak – amennyiben az már nem jellemezhető az állatokat a természet rendjében megillető együttlétként, azonban még az embert kitüntető valódi, társias egymással-lét stádiumaként sem – a sajátja. Mindenekelőtt Gadamer

²² Gadamer a következő helyekre utal: *Nikomachoszi etika*, H 15, 1154b 21; K 7, 1177b 28 és 8, 1178a 20.

nyomán le kell szögeznünk, hogy az állatok úgynevezett rituális viselkedésmódjai szigorúan véve még akkor sem tekinthetők valódi rítusoknak, ha ez utóbbiakra éppen az jellemző, hogy „[a] rituális cselekvésmódok nem az egyes embert célozzák és nem is az egyént megkülönböztetve a másiktól, hanem mindazokat együttvéve (*im Gesamt*), akik közösen foganatosítják a rituális cselekvést” (GW 8, 414). Igaz ugyan, hogy a rítusban való részvétel ezen össz- (*Gesamt*) jellege korántsem tekinthető valódi egymással (*Miteinander*) létnek. Hiszen akik részt vesznek a szertartásban, nem annyira mint egyének, s ennél fogva nem is az egyének közti társas viszony jellegével viszik végbe rituális cselekvésüket, hanem sokkal inkább mint olyanok, akik valamiféle egyetértés vagy megegyezettség révén összetartoznak. „A rítushoz hozzátartozik – írja Gadamer –, hogy az az összegyűlték vagy képviselőik összessége által tartatik meg, akik pedig valamennyien ragaszkodnak a szokások betartásához” (GW 8, 415). A közösséget itt tehát a szokásokat követő magatartásmódokban való osztozás, a mozdulatok révén történő kölcsönös megértés, a viselkedés egy olyan együttes formája alkotja, melynek keretei közt élesen elkülönül a helyénvaló, azaz helyes magatartás mindattól, ami nem odaillő, helytelen. Joggal hangsúlyozza tehát Gadamer: „Mily kevés van itt az egymással-[lét]ből, mily kevés a beszélgetésből, és mennyire minden egy összesség (*Gesamt*)” (GW 8, 415).

Hogy valamely embercsoport rituális magatartásának ezt az 'össz' jellegét másfelől élesebben elhatároljuk az együtt (*Mitsamt*) azon módjától, mely az állatokat fajspecifikus módon jellemzi, mindenekelőtt éles különbséget kell tennünk egyrészt a pusztá viselkedésmódok, másrészt pedig a között, ami voltaképpen már cselekvés. Marmost a helyes és helytelen közti különbségtevés 'képeességét', mint korábban láttuk, már Arisztotelész is a logosszal való bírás velejárójaként ismerte fel. Most azonban azt látjuk, hogy az effajta különbségtevés már a rituális magatartásokban is kifejeződik, pedig e magatartásformák korántsem feltételezik a nyelviség beteljesültségét. Mi több, bármennyire is fontos részét képezheti a beszéd valamely szertartásnak, a rituális magatartásnak ott is csak az marad a jellemzője – miként arra Gadamer felhívja a figyelmet –, hogy az „nem beszélés, hanem cselekvés. Ahol a dolgok rituálisan történnek, a beszéd is cselekvéssé lesz” (GW 8, 414). Pusztán már az tehát, hogy a helyes iránti valamiféle érzék – s ezzel a választás követelménye (és a részvétel révén tanúsított megtörténte) – nyilvánvalóan részét képezi a rituális magatartásnak, ez emeli ki azt a természeti lények viselkedésének köréből, s teszi azt már mindig is emberi, vagyis társadalmilag átformált viselkedéssé, mely már „cselekvés – mégpedig olyan, amely helyes akar lenni” (GW 8, 413). Azt pedig, hogy a rítusokban az ember ilyen értelemben vett szabad cselekvése fejeződik ki, mindenekelőtt sokszínűségük és viszonylagos variabilitásuk igazolja, mely éles ellentétben áll az állatok viselkedésének fajspecifikus jellegével.

A rítusokban eszerint a résztvevőknek ugyanaz az alapvető megegyezettsége mutatkozik meg, melyre a szünthéké fogalma révén már Arisztotelész is utalt – *ám a cselekvés szintjén*. Tartalmát tekintve ez nem más, mint amit Gadamer már főművében is kiemelt: „az az előzetesen kialakult megegyezettség, mely alapja az emberek közti közösségnek, abban való egyetértésüknek, mi a jó és a helyes” (IM, 477-8). Amennyiben mármost a „hangok és a jelek nyelvi használatában való előzetes megegyezettség [...] csak annak az alapvető megegyezésnek a kifejeződése, mely azzal kapcsolatban áll fenn, hogy mi számít jónak és helyesnek” (IM, 478), annyiban a rituálékban – ahogyan minden bevett szokásban, vagy többnyire hallgatólagosan érvényre jutó közös magatartásmódban is – már „a nyelvközösségek kezdetét” (GW 8, 417) ismerhetjük fel. Noha az emberek közti valódi, társias egymással-lét – ahogyan a világ tagolt és közös volta is – kifejezetten a nyelvi szót értés folyamatában épül csak ki, az emberi életet átható rituális mozzanatok – mivel nem mások, mint az e szót értés alapját képező hallgatólagos megegyezettség cselekvésekben testet öltő kifejeződései – nem annyira a határát, mint inkább a lehetőségfeltételét képezik általában a voltaképpeni egymással-létnek, s így mindannak, amit emberi szabadságnak nevezhetünk.²³ Ha tehát Gadamernek a jelen tanulmány bevezetése során – ott célzatosan csak töredékesen – idézett szavai még természet és szabadság kanti megkülönböztetésére emlékeztethettek, akkor e szavak, ha kiegészítjük őket, láthatóan maguk mögött hagyva a kanti tematizálás egész horizontját, a következőképpen fejezik ki a szabadság mibenlétét: „A természet ereje mindenben keresztülárad, ami élő, az emberin is. Mindazonáltal a természet általi feltételezettség és az úgynevezett szabadság elválása az ember alapvető kitüntető jegye, melynél fogva az ember világa *rituáléi valamint a rámutatás és megnevezés képessége révén* kiemelkedik” (GW 8, 410; kiemelés tőlem – Ny.M.).

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Arisztotelész: *Politika*. Fordította Szabó Miklós, Gondolat, Budapest. 1984.
- Arisztotelész: *Herméneutika*. In. Arisztotelész: *Organon*. Fordította Rónafalvi Ödön és Szabó Miklós, Akadémia, Budapest, 1979.
- Barbarić, Damir: Hörendes Denken, In. Figal, Günter und Gander, Hans-Helmuth (Hrsg.): *„Dimensionen des Hermeneutischen”, Heidegger und Gadamer*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. 37-57.

²³ Rituálé és szabadság ezen összefüggésével kapcsolatban vö. Jean Grondin: Play, Festival, and Ritual in Gadamer: On the Theme of the Immemorial in His Later Works, In. Schmidt, Lawrence K. (ed.): *Language and Linguisticality in Gadamer's Hermeneutics*. Lexington Books, Lanham-Boulder-New York-Oxford, 2000. 57.

- Fehér M. István: Hermeneutika és humanizmus. In. Nyíró Miklós (szerk.): *Hans-Georg Gadamer – egy 20. századi humanista*, L'Harmattan, Budapest, 2009. 43-117.
- Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlat*. 2. jav. kiad. Osiris, Budapest, 2003.
- Gadamer, H-G.: Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge (1960), In. *Gesammelte Werke* (a továbbiakban: GW) 2, 66-76.
- Gadamer, H-G.: Sprache und Verstehen (1970), GW 2, 184-198.
- Gadamer, H-G.: Mensch und Sprache (1966), GW 2, 147-154.
- Gadamer, H-G.: Der Tod als Frage (1975), GW 4, 161-172.
- Gadamer, H-G.: Stimme und Sprache (1981), GW 8, 258-270.
- Gadamer, H-G.: Grenzen der Sprache (1985), GW 8, 350-361.
- Gadamer, H-G.: Die anthropologischen Grundlagen der Freiheit des Menschen (1987), In. uő.: *Das Erbe Europas*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1990. 126-135.
- Gadamer, H-G.: Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache (1992), GW 8, 400-440.
- Gadamer, H-G.: Europa und die Oikoumene (1993), GW 10, 267-285.
- Grondin, Jean: Play, Festival, and Ritual in Gadamer: On the Theme of the Immemorial in His Later Works, In. Schmidt, Lawrence K. (ed.): *Language and Linguisticity in Gadamer's Hermeneutics*. Lexington Books, Lanham-Boulder-New York-Oxford, 2000. 51-57.
- Grondin, Jean: *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*. Osiris, Budapest, 2002.
- Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Fordította Kis János, Ictus, 1995.
- Kant, Immanuel: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. In. uő.: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése – A gyakorlati ész kritikája – Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat, Budapest, 1991.
- Kant, Immanuel: *A gyakorlati ész kritikája*. Osiris/Gond-Cura, Budapest, 2004.
- Nyíró Miklós: *Nyelviség és nyelvfeledtség. Hans-Georg Gadamer és a nyelv hermeneutikája*. L'Harmattan, Budapest, 2006. 227.

AZ ÉRTELMEZÉS SZABADSÁGA

VERESS KÁROLY

Az értelmezésben rejlő szabadság-lehetőségek vizsgálata során két kérdés merül fel: Mi az értelmezés a szabadság vonatkozásában?, illetve: Mi a szabadság az értelmezés vonatkozásában? Ezek a kérdések voltaképpen egyetlen alapkérdés kibontakoztatási irányait jelölik. Ez pedig így fogalmazható meg: Hogyan lehetséges és miként érvényesül az értelmezés és a szabadság egymáshoztartozása?

Az értelmezés – interpretáció – folyamata az értelemigénynek az „inter”-ben, az egyik tapasztalattól és világtól a másikig terjedő „köz”-ben, a „közöttiség” mezőjében való középre helyezésére, szóra bírására, megszólaltatására, s ily módon való érvényre juttatására és közössé tételére irányul.¹

Bár az „értelmezés” kifejezés jelentéstartalmait egy sajátos tapasztalatra utalnak, annak különféle, de egymással összetartozó mozzanatait világítva meg, az idők folyamán az értelmezés fogalma, a különböző elméleti horizontokban megfogalmazódó definícióknak köszönhetően igencsak differenciálttá vált, s egymásól messzemenően eltérő értelmezéskonceptiók alakultak ki. Ha összevetjük néhány kortárs gondolkodó – M. Heidegger, H-G. Gadamer, W. Iser, L. Pareyson, U. Eco, P. Ricoeur, G. Vattimo, stb. – idevágó fejtegetéseit, könnyen beláthatóvá válik, hogy az értelmezésről manapság is sokféleképpen beszélnek, s az egyes beszédmódok egymástól eltérő felfogásokat hordoznak. Egy ilyen észrevétel W. Iser megállapításával is egybevág, miszerint „az értelmezés” nem létezik, csak értelmezésfajták vannak.² Ezek sorában azonban viszonylag jól elkülöníthető két paradigmaticusnak tűnő megközelítési/megvalósulási mód:

a) Az értelmezés, mint valaki/valami által végzett művelet, eljárás, intellektuális aktus. Mint ilyen, az értelmezés *valaminek* az értelmezéseként valósul meg, valamely értelem vagy értelemösszefüggés felfejtéseként, kibontásaként, nyilvánosságra hozatalaként. Ebben a vonatkozásban az értelmezés

¹ Az értelmezésnek megfeleltethető görög kifejezés, a „hermeneia” alapjelentései – mondani, kimondani, magyarázni, fordítani – olyan folyamatokra utalnak, amelyek lényege átjárást teremteni két világ, két tapasztalati régió között, biztosítva az értelem átvitelét, az egyik világban képződő értelemnek a másikban való érvényre juttatását. A latin eredetű „interpretáció” kifejezés is hasonló jelentéstartalmakat hordoz: *interpres*, *etis* – 1. közbeszóló, közbenjáró; 2. magyarázó, fejtegető; 3. fordító; 4. tolmács.

² Vö. Iser, Wolfgang: *Az értelmezés világa*. Gondolat Kiadó – ELTE Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszék, Budapest, 2004. 20.

tárgyra irányuló, eltárgyasító viszonyulásként gondolható el, a szubjektum–objektum (S–O) viszony mintájára felvázolható interpretátor–interpretált séma mentén.³

b) Az értelmezés olyasmi, ami hozzátartozik annak a létehez, illetve lényegéhez, ami az értelmezett; azaz az értelmezés a létlehetőségeket felvázoló, kibontakoztató nyitott létfolyamat, tapasztalati hatásösszefüggés, értelemtörténés.⁴

Az előbbieken jelzett „köz”, „köztesség” és „közöttiség” az értelmezés mindkét megvalósulási módjában – bár különbözőképpen – de tetten érhető. Ez a „köz” nem más, mint éppen az értelmezéshez hozzátartozó szabadság terepe, illetőleg közege.

A szabadság kérdésének többféle filozófiai megközelítése lehetséges, amelyek eltérő, de egymásra is vonatkoztatható gondolkodásmódokat jelenítenek meg: a) a szabadság mint meghatározottság, determináció, pontosabban mint önmeghatározottság, öndetermináció, amelynek határt szab a fennálló körülmények kényszerítő erejeként jelentkező, de egyszersmind racionalizálható szükségyszerűség; b) a szabadság mint megvalósuló lehetőség, pontosabban a lehetőségek közötti szabad választásból kinövő lehetőség, amelynek határt szab a nem választott lehetőségek ellehetetlenülése, illetve a választott lehetőség elvalótlanulása; c) a szabadság mint szubjektíve megélt és reflektált objektíve cselekvő létállapot, amely a belsőleg szabályozó öntörvényűség és az önmagam választásán alapuló szabad, alkotó önérvényesítés egyszerre történő megvalósulása.

A szabadság különféle megközelítési módozatai alapvetően két paradigmátikus vonatkozást hordoznak: a) valakinek a szabadsága valamire, azaz a megnyilvánulások, a cselekvések szabadságaként felfogható szabadság; b) a szabadság mint valaminek a létmódja, ami valaminek a létehez lényegileg, alapvetően tartozik hozzá.

A szabadság egyik vonatkozásban sem tárgyas viszony; a szabadság nem tárgy, és semmilyen formában sem lehet eltárgyasítani, sem pedig tárgyi mivoltában birtokolni. Ez még olyankor is érvényes, amikor így fogalmazunk: szabadságot teremteni, szabadságra irányulni, (kisebb vagy nagyobb) szabadságot adni vagy kapni. Ilyenkor sem valamiféle tárgyasított szabadságot

³ Ezt a felfogást jól kifejezi S. Sontag definíciója: „Értelmezésen én olyan tudatos gondolkodási műveletet értek, amelyet bizonyos szabályrendszernek megfelelően alkalmazunk.” – Sontag, Susan: *Az értelmezés ellen. Literatura*, 1996/3. 419.

⁴ Erre utal W. Iser megállapítása, miszerint az értelmezést „performatív aktusként” kell felfognunk és nem „magyarázó aktusként”. Addig, amíg egy magyarázat egy referenciakereten belül érvényesül, „a performatív aktusnak magának kell megteremtenie a saját szabályait”. Ezeknek a szabályoknak köszönhetően a tapasztalat nyitottá, az entrópia renddé, a szöveg érthetővé válik. – Vö. Iser: i.m. 21.

értünk rajta, hanem sokkal inkább felszabadulást, felszabadítást, szabadabb létezést, szabadságban való élest. A tárgyiasítás egyszer-smind racionalizálást is jelent. Tárgyiasító eljárásokkal, bizonyos határok között, a körülményeket a szabadság érvényesülése tekintetében kedvezőbbé vagy éppenséggel kedvezőtlenebbé lehet alakítani. De addig, amíg a körülmények kisebb vagy nagyobb mértékben racionalizálhatók, a szabadság soha nem racionalizálható a maga teljességében. Sőt, inkább a szabadság az, ami határt szab a körülmények racionalizálhatóságának, mivel éppen ott és abban érvényesül, ami a végsőig vitt racionalizációval szembeszegül.

Úgy tűnik tehát, hogy a szabadság nem másféle tapasztalatok tartozéka vagy velejárója, hanem olyan átfogó tapasztalat, amely éppen *ekként* a tapasztalatként születik. Más szóval, a szabadságot megélik, a szabadságban benne élnek, s ez a tapasztalat mindig az újonnan átélt élmény erejével – a kivívás, a választás, a kockázat, a teremtés erőfeszítésének, megszenvedésének élményeként – hat. Ezért nem mindig szerencsés a szabadságot a szolgálással egyoldálúan szembeállítani, mintha a szabadságból való kilépés szükségképpen a szolgálásba süllyedés állapota lenne. A szabadság mintegy belülről határolja és korlátozza önmagát, folyamatosan alkotva és alakítva önérvényesítésének a szabályait, s ez a történet maga is a szabadság szerves tartozéka. Ennélfogva a szabadság mindig határolt, de soha nem lezárható, véges, de nyitott folyamat. Bár soha nem élhető meg úgy mint befejezett és teljes szabadság, de a szabadság mindig kiteljesíthető, teljesebbé tehető.

A szabadságnak *szabadságtapasztalatként* való elgondolása során mindenképpen számot kell vetni a szabadság *kétarcúságával*, s az ezzel összefüggésben álló *paradox mivoltával*: a szabadság önérték, alap, amelyen az adottságok megváltozathatók és átértékelhetők, miközben ezen az alapon ő maga is folyamatosan újraértékelődik; a szabadságban a másként-lét lehetősége is mindig hozzátartozik a szabad létezés adott állapotához; a szabadságról való lemondás lehetősége is szükségképpen hozzátartozik a szabadsághoz, pontosabban a választásról való lemondás szabadsága is – szabadság. Ezért a szabadságra irányuló törekvés elközömbösülése, a szabadság iránti *közömbössé válás* állapota is együtt jár a megélt szabadsággal. Mint ahogy az önrendelkezés elbizonytalanító (létbizonytalanító) hatásainak, a ránk szabaduló lehetőségek közötti választás lehetetlenségének, a lehetőségek terrorjának kitett lét miként élhetné meg a szabadságát másként, mint *menekülésként* a szabadság elől?

Mindezek olyan vetületei a szabadságnak, amelyek a szabadság tapasztalatát szükségképpen az értelmezésre vonatkoztatják: a szabadság értelmezése, s ebben a számunkra feltáruló értelme folyamatosan alakítólag hat a szabadságban való élés létmódjára.

Értelmezés és szabadság összefüggéseit az értelmezés felől vizsgálva, hasonlóképpen kiderül, hogy az értelmezés – mindkét vonatkozásában –

szabadságmozzanatot tartalmaz: egyrészt, mint mozgás, átjárás, történés, alkotás szabadságot feltételez, mivel egy meghatározottság elmozdításával, kimozdításával jár együtt, másrészt az értelmezés szabadságot teremt, mivel ott, ahol értelmezés megy végbe, szabadság képződik, létesül és érvényesül.

Az értelmezési eljárások és gyakorlatok, a hozzájuk kapcsolódó elméleti és módszertani koncepciók története – W. Iser megállapítása szerint – a növekvő szabadságszint mentén haladt. Kezdetben a kánon, a szöveg tekintélye érvényesült, mivel a szöveg kijelölte az értelmezés határait, majd később az értelmezésnek létre kellett hoznia a saját kereteit.⁵ De a műveletként vagy eljárásként felfogott értelmezés sem előzetesen lefektetett, készenálló szabályok mechanikus alkalmazásaként valósult meg. Ellenkezőleg, az értelmezési művet a merev szabályokhoz igazodó eljárással szemben mindig a szabályok fellazítását, játékba hozását feltételezi. Az értelem ott bukkan fel, ahol rést tud ütni a szabályok alkalmazásán. Az értelmezés lényege a szabályoktól való eltérésben, *elhajlásban* mutatkozik meg, egy mindenkor *másik* szempont, egy lehetséges *másik* nézőpont bevonásában. Ebben különbözik alapvetően az értelmezés a magyarázattól, amely a szabály pontos alkalmazásaként lehetséges. Ily módon az értelmezés még akkor is, ha szabályokhoz igazodik, többféle értelmezési irány és lehetőség kibontakoztatását hordozza. Ezzel szemben a (tényleges, helyes) magyarázat csak egyféle lehet; amennyiben többféle lehetősége merül fel, óhatatlanul értelemezéssé változik át.

Az értelmezés a szabályozottságon kívül még másvalamit is feltételez: előzetes vagy hallgatólagos értelemösszefüggések birtoklását, egy „*potenciális értelmezési hálót*”, ami lehetővé teszi *más* értelemösszefüggések bevonását, játékba hozását, s egyáltalán a *másra* és a *másikra* való mindenkor vonatkoztatást eredményez.⁶ Mindez nyilván szűkítheti vagy tágíthatja – de folyamatosan játékban tartja – az értelmezés szabadságkörét. Ennélfogva a eljárási műveletekként felfogott értelmezés is (értelmezési) lehetőségek közötti *választást* feltételez, tehát a szabályon alapuló meghatározottságot a választás szabadságával társítja. Az értelmezés problémájának teoretikusai az ebben rejlő olyanfajta veszélyekre is figyelmeztetnek, amikor az értelmezési eljárás szabadságigénye túlterjedhet önnön belsőleg megvonható határain, vagy éppenséggel nem terjed ki e határok között felkínálkozó összes lehetőségre. Az első esetben – U. Eco kifejezésével – „*túlértelmezés*”-ről van szó. Ilyenkor az interpretáció túlburjánzása elnyomja az értelmezett mű vagy szöveg természetes állapotát, elemi hatását, s az értelmező olyan dimenziókat

⁵ Vö. uo. 24, 25.

⁶ Vö. Almási Miklós: Hermeneutika versus dekonstrukció. In: *Anti-esztétika. Séták a művészetfilozófiák labirintusában*. T-Twins Kiadó, Lukács Archívum, Budapest, 1992. 179.

tulajdonít az értelemzettnek, amelyek nem sajátjai annak, hanem az értelmező szeretné belelátni azokat. Az értelmezési szabadságnak az ilyenszerű túlerjedése önmagán azt eredményezi, hogy a szabadság önmagát emészti fel vagy szórja szét.⁷ A második esetben – J. Culler kifejezésével – „alul-értelmezés” történik, azaz az interpretáció nem jut el az értelmezett valós értelemtartalmainak a felderítéséhez.

Az értelmezés kérdéskörével foglalkozók az értelmezés szabadságának számos problémás aspektusára is ráirányítják a figyelmet. Almási Miklós kimtatja, hogy az értelmezés esetében is bekövetkezhet az elközömbösülés állapota. A potenciális értelmezési háló leépülése, vagy hiánya az értelmezés, s vele együtt az értelmezési szabadság *elközömbösüléséhez* vezethet. Ennek bekövetkezésében a megértés élményének elmaradása, az értelmezési erőfeszítés hiábavalósága, az értelmezendő mű unalmassága vagy közömbössége is közrejátszhat.⁸ Az értelmezés szabadságának az erőszak is határt szabhat. A „mű diktatúrája” érvényesülhet az értelmező felett olyankor – mutat rá Almási –, amikor a megértés egyértelműsége ellehetetleníti az értelmezési lehetőségek közötti szabad választást.⁹ De az erőszak fordított irányú is lehet. S. Sontag kiemeli, hogy az értelmezés is erőszakot követhet el a művön, a művészetben a tárgyiasító mivolta révén, amennyiben „használati tárgyat csinál belőle”, amely csupán arra lesz alkalmas, hogy „elhelyezzük gondolkodásunk kategóriarendszerének valamelyik fiókjában”.¹⁰

Az értelmezés – akárcsak a szabadság – nem racionalizálható teljes egészében. Ez az eljárásként vagy műveletként megvalósuló értelmezés esetében is érvényes. Ilyenkor is fennáll az értelmezés soha le nem zárható és be nem fejezhető volta. Az értelmezés ugyanis nem meríti ki az értelmet a maga teljességében, s ennélfogva a kívülről szabályozott értelmezés esetében is érvényesül az értelmezés paradoxona: az, ami egyértelmű, nem szorul értelmezésre; ami pedig értelmezésre szorul, az mindig többértelmű, nyitott teljesség, azaz a maga átfogó és teljes mivoltában értelmezhetetlen. Az értelmezésre váró/szoruló alkotás mindig ilyen. A rá irányuló értelmezés azáltal, hogy egy meghatározott értelemirányt nyit meg, valójában a többértelműséget egyértelműsíti. Ezzel viszont nemcsak hogy elszegényíti az értelemgazdagságot, s a sokoldalúságot egyoldalúvá változtatja, hanem egyúttal önnön érvényességét és szükségességét is megszünteti. Az értelemteljességet kimeríteni nem tudó végigvitt és lezárult értelmezés tehát önmagát szünteti meg. A befejezhetetlenséget, lezárhatatlanságot felvállaló értelmezés pedig

⁷ Vö. uo.

⁸ Vö. uo.

⁹ Vö. uo. 171.

¹⁰ Sontag: i.m. 421.

azáltal lehetetleníti el önmagát, hogy az értelem szétszórásának állapotát idézi elő, s a relativizmus vádjának teszi ki magát.

A külsőleg szabályozott értelmezés sem vonhatja ki magát a részesülés és részvétel ellentétes irányú hatásösszefüggéséből, mivel fő feladata éppen összhangba hozni az adott körülmények értelemigényeit a szöveg értelem-tartalmával, hozzáigazítani egyiket a másikhoz. S. Sontag figyelmeztet az ebben rejlő veszélyre: az értelmező azzal, hogy érthetőbbé akarja tenni a szöveget, valójában beavatkozik a szövegbe, mivel megváltoztatja annak értelmét, anélkül, hogy törölne belőle vagy újraírná.¹¹ Az alkotásból való részesülésre itt azután kerül sor, miután az már megtörtént, s ez bitorlást jelent, valami olyasmin a birtokbavevését az értelmező által, ami lényegileg nem az övé. Az értelmezés „nem önérték” – mutat rá Sontag –, s mégis annak a helyébe kerülhet, aminek az értelmezése: az olvasás helyébe kerülhet; a gondolkodás helyébe kerülhet; az értelmezés szabadsága a valós szabadság helyébe kerülhet.¹² Ennek felvethetőségére kétségtelenül okot ad az interpretáció reflexív, önmagára irányuló volta, ami az eljárásként megvalósuló értelmezés esetében is elkerülhetetlennek bizonyul: az interpretátor a művel együtt önmagát is interpretálja.¹³

Míndezenekben a műveletként vagy eljárásként gyakorolt értelmezés *kétarcúsága* mutatkozik meg: egyszerre lehet felszabadító hatású, s a szabadság korlátozásához, sőt elfojtásához vezető.¹⁴ Ennek következtében a kortárs művészetnek az értelmezéshez való viszonya is *ambivalens*: minél többértelmű-bek és absztraktabbak a művek, annál inkább értelmezésre szorulnak, de ugyanakkor a művészet, ha teheti, *menekül* az értelmezés elől, mivel a művészi szabadság, s ennél fogva önnön létértelmének veszélyeztetőjét látja benne.¹⁵

Az értelmezés, ebben az episztemológiai-metodológiai értelmében, még akkor is, ha éppen a hozzátartozó szabadság révén *ontológiai* dimenziók irányába is megnyithatónak bizonyul, valójában – O. Marquard szavaival – a „szöveggel mért léttel” helyettesíti a valós létviszonyt.¹⁶ Ennél fogva csupán

¹¹ Vö. uo. 418.

¹² Vö. uo. 419.

¹³ „A műben önmagunkat is kénytelenek vagyunk interpretálni.” – Almási: i.m. 172.

¹⁴ „Bizonyosfajta kulturális környezetben az értelmezésnek felszabadító hatása lehet: segíthet benne, hogy új szemmel nézzünk a világra, átértékeljük a halott múltat, vagy hogy megszabaduljunk tőle. Más kulturális környezetben viszont reakciós, arcátlan, gyáva és fojtogató lehet.” – Sontag: i.m. 419.

¹⁵ A mai művészet „egy jelentős részét úgy is tekinthetjük, hogy az értelmezés elől való menekülés szándékával született”. – Uo. 421.

¹⁶ Vö. Marquard, Odo: A kérdés, amely úgy szól, vajon hogyan is szól a kérdés, melyre a hermeneutika a válasz. In: *Az egyetemes történelem és más mesék*. Atlantisz, Budapest, 2001. 174.

egy járulékos létállapotnak tekinthető, amelyben ténylegesen nem a *lét módja* a döntő, hanem a létező és a létezés egy adott állapotához való viszonyulás módozata.

A kortárs filozófiai hermeneutika lehetővé teszi egy, az előbbinél sokkal átfogóbb ontológiai perspektíva megnyitását az értelmezés problémakörére, amelyben az értelmezés, mint létviszony, létfolyamat és mint tapasztalati történés gondolható el. Ebben, az ontológiai és a hermeneutikai szerves egymáshoztartozásából megnyíló horizontban az értelmezés és szabadság kapcsolata is egy mélyebb, lényegibb összefüggésként világítódik meg. Az alapgondolatot a legtisztábban L. Pareyson fogalmazza meg: az interpretáció „eredendő”, mivel „minősíti a léttel való azon kapcsolatot, amelyben magának az embernek a léte foglaltatik”. Az interpretációban valósul meg „az ember és az igazság alapvető összetartozása”. Ez azt jelenti, hogy „*az igazság nem más mint interpretáció és hogy nincs más interpretáció, csak az igazsága.*” Az interpretációnak ez az eredendő volta „magyarázza meg nem csupán minden emberi viszony interpretatív jellegét, hanem minden interpretáció ontológiai jellegét is a maga meghatározott és különös voltában”. Ennélfogva – mutat rá Pareyson – „az eredendő ontológiai viszony szükségszerűen hermeneutikus, és minden interpretációnak szükségszerűen van ontológiai jellege”.¹⁷ Hasonlóképpen gondolja ezt H.-G. Gadamer is, amikor minden értelemtapasztalat *lezárhatatlanságára* utal. A velünk megtörténtenek „az értelmére vonatkozó lezárhatatlan kérdés – mondja Gadamer – egy éppoly eredendő fenomén, mint az a kérdés, amit az emberi jelenvaló létnek tesz fel saját végessége”.¹⁸

A pareysoni problémafelvetésben az igazság fogalma meglehetősen kitágul, és túllépve a megismerés episztemológiai határain, ontológiai és hermeneutikai dimenziókban bontakozik ki. Ezzel egyidőben az interpretáció köre is olyannyira kiszélesítődik, hogy egybeesik az igazság teljes kiterjedésével. Ily módon az interpretáció problémaköre kiemelődik a hagyományos episztemológiai-módszertani kontextusából, s egy sokkal átfogóbb ontológiai és hermeneutikai perspektívába helyeződik.

Ha a megismerés felől közelítünk az értelmezés lényegéhez, Pareyson szerint úgy határozhatjuk meg azt, „mint a megismerés azon formáját, amelyben az »objektum« olyan mértékben tárul fel, amilyen mértékben a »szubjektum« kifejezi önmagát és fordítva”.¹⁹ Ez a fogalmazásmód viszont éppen arra utal, hogy az interpretáció nem (csak) a szó episztemológiai

¹⁷ Pareyson, Luigi: Az interpretáció eredendő volta. In. Olasz filozófiai hermeneutika. *Athenaeum*, 1992. I. kötet, 2. füzet. 115.

¹⁸ Gadamer, Hans-Georg: Szöveg és interpretáció. In. *Szöveg és interpretáció*. Cserépfalvi. é.n. 19. 20.

¹⁹ Pareyson: i.m. 116.

értelmében vett megismerés, mivel az értelmezés egy tapasztalati egészet hoz mozgásba, s ebben egyszerre valósul meg feltáróként és történetiként, személyesként és ontológiaiaként, a maga konkrét szituációhoz kötött módján.²⁰ Itt Pareyson az objektumnak és szubjektumnak olyan egymásbavetülő összetartozását vázolja fel, amely nyilvánvalóvá teszi, hogy feltárlásuk dinamikus egysége belsőleg kifejlő elválasztottságukon, közvetettségükön és közvetítettségükön alapul. Ebben az értelemben az interpretáció *közvetettséget, elválasztottságot* termel.²¹

A közvetettség és közvetítettség már eleve beleértődik az interpretáció fogalmába. Gadamer is rámutat arra, hogy az interpretáció fogalma eredetileg „közvetítő viszonyra”, a fordító, a tolmács szerepére vonatkozott, s a nyelv „köztes-világa”, amely fenntartja és hordozza ezt a közvetítő viszonyt, ettől soha nem is szakad el teljesen.²² Gadamer szerint is ez különbözteti meg ténylegesen az értelmezést az „adott” pozitivistá fogalmának episzemológiai értelmű „közvetlenségétől”, de ugyanakkor azt is kihangsúlyozza, hogy az ember és világ között tökéletessé soha nem tehető közvetítés, amelyet az interpretáció teremt, voltaképpen a valódi és igazi *közvetlenség*, ami abban fejeződik ki, hogy valamit mint *valamit* értünk meg.²³ Az interpretációban foglalt *közvetített közvetlenség*, közvetlenül a dolognál magánál levésnek és – ezzel összetartozóként – közvetlenül a dolog értelménél levésnek a lehetőségét hordozza, ami egyszersmind a létező legszabadabban levésének (legteljeesebb magánál-való-levésének) és a létezőhöz való legszabadabb viszonyulásnak a lehetősége is. Ez nincs ellentmondásban az értelmezés *sztuálttségával*, helyezhet kötöttségével, egy meghatározott, konkrét értelmezési szituációba való belehelyezkedéssel. Ugyanakkor ez a benneállás a változó adottságok és körülmények közepette formálódó köztes állapot, egyfajta középre helyezkedés egy történésben levő, s ennél fogva a továbbhaladás irányában mindig *nyitott* folyamatban, amelyben különböző eredetű és tartalmú tapasztalatok kerülnek folytonosan kölcsönhatásba egymással. Ily módon ez a középre helyezkedés egyúttal a *közöttiség* („inter-”) dinamikus létmódja, a „már nem” és a „még nem” közötti éppen elmozdulásban levés, amely egyesíti és egyszerre érvényesíti magában a szituációban való *benne állás* és a szituáció

²⁰ Vö. uo. 117.

²¹ „Az interpretáció maga választja el önmagát a tárgyától.” – Kulcsár-Szabó Zoltán: Az interpretáció fogalma „nem hermeneutikai” diskurzusokban. In. *Hermeneutikai szakadékok*. Csokonai Kiadó, Debrecen, 2005. 16.

²² Gadamer, H.-G.: i.m. 23.

²³ „Az interpretáció az, amely az ember és világ között megteremti a tökéletessé soha nem tehető közvetítést, s ennyiben az egyetlen valódi közvetlenség és adottság, hogy valamit, mint valamit értünk meg.” – Uo. 24.

adott határain való *túllépés* mozzanatait.²⁴ Az értelmezés tehát egyszersmind elszabadulás, kiszabadulás is egy szituációhoz való kötöttségből, mivel mindig az adott szituáció tovább(újra)építésével jár együtt. Az itt használt fogalmazásmód által sugallt linearitással szemben – ahogyan erre W. Iser is rámutat – az értelmezés korántsem egy lineáris folyamatként halad, mivel „az értelmezési módok a világ egyre fokozódó nyitottságára adott válaszként foghatók föl”, s így az újabb térképek megrajzolásával együtt a régiek újraolvasására is mindig sor kerül.²⁵ Az értelmezés hatásösszefüggés és hatás-történet, amely önmagát koncentrikus körökben továbbépítő és kiteljesítő folyamatként megy végbe; a meglévő és áthagyományozott tapasztalatok éppúgy szerves összetevőit képezik, mint az általa megnyitott horizontokban megszerezhető újabb tapasztalatok. Ezért a Pareyson által tételezett igazság megközelítése – az episztemológiai igazságeszménytől eltérően – nem kilépést feltételez a történelemből, s ezzel együtt önmagunkból és a saját szituációnkból, hanem ellenkezőleg, a tapasztalataink személyessége és szituáltsága, történelmi beágyazottsága az igazság feltárásának előmozdítóiként jelennek meg.²⁶

L. Pareyson az interpretáció eredendő voltának gondolatát az ember és igazság, a lét és igazság egymáshoztartozásából bontakoztatja ki. De mindaz amit így kifejt, igazság és szabadság, lét és szabadság egymáshoztartozására is érvényes. Igazság és szabadság bensőséges egymáshoztartozása ténylegesen az értelmezésben és értelmezésként valósul meg. Az így felfogott értelmezés pedig nem lehet más mint egymással belsőleg elválaszthatatlanul összetartozó lét- és értelem-történelmi folyamat.

Az igazság egyedüli adekvát megismeréseként elgondolt interpretáció Pareyson felfogásában azt jelenti, hogy az értelmezés a maga mindenkori személyességében és történetiségében „hagyja lenni” az igazságot, azaz az interpretáció az igazságban való élés nyitott és szabad létmódja.²⁷ Ennek egyik kifejeződése éppen az igazság egyedisége és megfogalmazásainak – interpretációinak – sokfélesége összetartozásaként valósul meg.²⁸ Az igazság egyszerre egy és mégis sokféle, s ez a szabad lét nyitott és változatos lehetőségeit hordozza. Ez egyrészt azt jelenti, hogy az igazság elválaszthatatlan a személyes és történelmi értelmezéseitől, másrészt pedig azt, hogy nem ren-

²⁴ Interpretálni „annyit jelent, mint túllépni” – mondja Pareyson. I.m. 115.

²⁵ Iser: i.m. 23.

²⁶ Vö. Pareyson: i.m. 116.

²⁷ Vö. uo. 119.

²⁸ Az igazság megfogalmazásai, interpretációi „egylényegűek” – mondja Pareyson –, s „az egyik csupán a másikban találja meg a maga adekvát formáját és igazi jelentését”. – Uo. 122.

delkezik egyetlen és végérvényes interpretációval.²⁹ Az igazság interpretálhatósága tekintetében „kimeríthetetlen”.³⁰ Az interpretáció nem egy *rész*-igazság feltárása, és nem is egy *részleges* igazság, hanem maga az igazság, a mindenkori személyes és történelmi létmódjában.³¹ Pareyson úgy véli, hogy „az igazság kimeríthetetlensége és az ember szabadsága elválaszthatatlan egymástól”.³² Az igazság csakis az egyes, de nyitott, végérvényesen soha le nem záruló értelmezéseiben tárul fel és vehető szabadon birtokba, s minden ilyen szabad és személyes elmélyülés az igazságban csakis a más értelmezési perspektívákkal párbeszédben valósíthatja meg a kimeríthetetlen igazság folytonos megújítását. A különböző értelmezési perspektívák közötti *párbeszéd* és kommunikáció belülről kapcsolja össze az összes távlatot, az igazság sokféle, személyes megvalósításának a kimeríthetetlen lehetőségeit, anélkül, hogy kívülről is valamiféle homogén egységbe fogná össze őket. Pareyson úgy véli, hogy „a párbeszédnek ez a szabad nyitottsága” a leginkább megfelel az interpretáció természetének; ugyanis az interpretáció véget nem érő jellege nem a hiányosságáról, hanem „sokkal inkább annak tökéletes-ségéről és teljességéről, sőt gazdagságáról tanúskodik”.³³

Az előbbieket Pareysonnak egy arra utaló gondolata is megerősíti, miszerint az interpretáció magában hordozza a *bennerejlő* és a *beleértett* különbségét. Az interpretáció szabadsága nem abban nyilvánul meg, hogy a lét folyamatába tetszés szerint, önkényesen magyarázhat bele külsődleges szempontok szerint megkonstruált értelmet, hanem sokkal inkább abban, hogy a létben benne rejlő, végtelenbe nyíló értelemösszefüggések – „az igazság” – kimeríthetetlen gazdagságát a személyes és történelmi tapasztalatok változatos sokféleségeként tárja fel.³⁴

Ez pareysoni gondolat Gadamernek a szöveg és értelmezés viszonyára vonatkozó elgondolásával is összevág. Gadamer meglátása szerint az inter-

²⁹ Vö. uo. 130.

³⁰ Vö. uo. 133.

³¹ Vö. uo. 136.

³² Ezért „az igazság nem kínálja fel magát és nem munkál másként, csakis az egyes megfogalmazásokban, miközben feltáró és szétaradó jelleget ad nekik, és minden egyedi távlat csak egy saját személyes elmélyülés szabadsága révén és más perspektívákkal való szüntelen párbeszédben találja meg a lehetőségét a kimeríthetetlen igazság folytonos megújításának és eleven megvalósításának”. – Uo. 135.

³³ Vö. uo. 138, 139, 140.

³⁴ Az interpretáció – mondja Pareyson – „nem befejezett kimondása a beleértettnek, hanem végtelen feltárása a bennerejlőnek, amiből mindenki láthatja az előbbi szegénységét, szűkösségét, korlátozottságát az utóbbi gazdagságához, bőségéhez és végtelenségéhez viszonyítva”. – Uo. 149.

pretáció nemcsak „értelem-adás”, hanem „értelem-találás” is.³⁵ Ennek horizontjában az értelmezés és a szöveg egymáshoz való viszonya alapvetően átminősül. Ennélfogva a tényleges egymáshoztartozásuk nem azon alapul, hogy a készenálló szöveg értelmezésre szorul, hanem fordítva, a szöveg fogalma olyasmiként merül fel, ami „csak az interpretáció fogalmából kiindulva alkotható meg”. Hiszen csak az interpretációval összhangban és belőle kiindulva mutatkozik meg a szöveg olyasmiként, mint „ami voltaképpen adott és megértendő”.³⁶ Tehát a szöveg és értelmezés viszonya nem abban áll, hogy az interpretáció értelmet „ad” a szövegnek, mint ahogy ezt a hagyományos szövegértelmezési eljárások során tételezték, hanem az interpretáció szabadsága révén feltáruló kimeríthetetlen léttartalmak szerveződnek szövegekké, a végtelenbe nyíló értelemösszefüggések személyes, konkrét és történelmi kifejeződéseivé.

Mindezekből következően a lét értelmeként megvalósuló és feltáruló igazság, és az értelmes létezés konkrét, személyes és történelmi lehetőségeit megvalósító és kibontakoztató szabadság az értelmezésben egyazon lét- és értelem-történeti folyamat egymást kölcsönösen feltételező dimenzióiként tartozik össze. Az értelmezésnek oly módon való elgondolása, hogy az az igazság és szabadság egymáshoztartozását alapvető létviszonyként hordozza és valósítja meg, kiküszöböli mind a szubjektivizmus, mind az objektivizmus egyoldalúságait, s ebben a perspektívában a relativizmus gyakorta hangoztatott vádjá is meghaladhatóvá válik.

Mindazonáltal az *értelmezés szabadságaként* megélt emberi egzisztencia számára a lét nem egy racionális, statikus és tökéletes rend tapasztalataként tárul fel,³⁷ hanem a *lenni hagyás* és az *alkotó-teremtő hozzáállás* egymásba vetülő képességeinek és lehetőségeinek a választás kockázataitól korántsem mentes finom játékaként, amelynek mindig továbbhaladó mozgása folytán az igazság és szabadság egymáshoztartozására az *emberi felelősség* folytonosan megújuló horizontjában nyílik rálátás.

³⁵ Gadamer: i.m. 24.

³⁶ Uo.

³⁷ G. Vattimo ily módon összegzi Pareyson ide vágó konklúzióját: „Ha az emberi egzisztencia a szabadság ezen értelemben vett tapasztalata, akkor a létet nem gondolhatjuk el egyszer s mindenkorra adott, statikus és tökéletes, megbékélő racionális rendként; az maga is, mindenekfölött: szabadság, vagyis a pozitív győzelme a negatív fölött, ugyanakkor azonban a bukás lehetősége is.” – Vattimo, Gianni: Pareyson, a kockázat mestere. Isten a szabadság, a világ az értelmezés. In. Olasz filozófiai hermeneutika. *Athenaeum*, 1992. I. kötet, 2. füzet. 113.

TARTALOM

Laczkó Sándor	
A szabadságról (Előszó)	5
<i>„Mert rabok vagyunk, amíg a puszta testi vágy ösztökélésére cselekszünk, de ha a magunk alkotta törvényeknek engedelmeskedünk, akkor szabaddá válunk.”</i>	
Bacsó Béla	
Delacroix Szabadság képéhez	
Az Olümposzról alászállva és elveszve a tények között	11
Heller Ágnes	
Filozófiai műfajok, különös tekintettel Heideggerre	19
Ludassy Mária	
Heller és az Új Héloise	32
Rózsa Erzsébet	
Individuális szabadság mint a modernitás nyeresége és fenyegetettsége. Heller Ágnes szabadságfelfogása a mindennapi élet és a globalizálódó világ horizontján	37
Gyenge Zoltán	
Önkény és szabadság kérdése a Titus Andronicusban	49
Loboczký János	
A szabadság horizontjai Gadamer hermeneutikájában	57
<i>„Az emberek mindig a szabadságért haltak meg igazán: így mintha nem haltak volna meg egészen.”</i>	
Gábor György	
Mindhalálíg szabadság	69
Balázs Gábor	
Szabadság és fegyelem problémája az ókori zsidó bölcseletben	81
Egyed Péter	
A belső szabadságról	92
Gelenczey-Miháltz Alirán	
Szókratész választásai. Platón a metafizikai szabadságról	109
Ungvári-Zrínyi Imre	
Eloldozódás: a helyes kötődés előfeltétele. Platón szabadság- felfogásának értelmezései	126

„Az államban a szabadság csak abban állhat, hogy az ember megtehesse azt, amit akarnia kell, s ne lehessen arra kényszeríteni, hogy olyat tegyen, amit nem szabad akarnia ... A szabadság az a jog, hogy mindenki megteheti azt, amit a törvények megengednek”

Fehér M. István	
Jóra és rosszra való szabadság – a dulakodás szabadsága	141
Losonc Alpár	
A szabadság és hatalom.....	169
Weiss János	
Az öntudat szabadsága_(Előkészítő megjegyzések a hegeli szabadság-fogalom rekonstrukciójához)	189
Demeter M. Attila	
A szabadság republikánus eszménye	199
Mester Béla	
Az akarat és/vagy a személy szabadsága	208
Tóth I. János	
Környezet és szabadság	217
Bártfai Imre	
Isten halála, Hegel siratója, Nietzsche vezeklője	227
Földesi Tamás	
Szabadság, jog, állam	236
 <i>„Az igazi szabadság a megváltoztathatatlan szükségszerűség belátása. ... A szabadság az önmagunkkal való megelégedettség, melynek alapja a tökéletes észműködés.”</i>	
Boros Gábor	
Szabadság, szerelem	245
Schmal Dániel	
Szabadság és indifferencia Descartes-nál és a kései skolasztikában	252
Máté Zsuzsa	
Az értelmezés szabadsága – Madách Imre Az ember tragédiája apropóján.....	265
Deczki Sarolta	
Kérdés a válaszra	279
Krémer Sándor	
Rorty a szabadságról	287
Nyíró Miklós	
Hermeneutika, nyelviség, szabadság	295
Veress Károly	
Az értelmezés szabadsága	309



ISBN 978-963-88812-0-5



9 789638 881205

2500 Ft